

Hjerne, sinn, bevissthet og den mystiske opplevelse.

Maryanne Berg-Hansen



Masteroppgave i filosofi ved Institutt for filosofi, idé-
og kulturhistorie og klassiske språk

Veileder: Torstein T. Tollefsen

UNIVERSITETET I OSLO

Våren 2011

Sammendrag.

I denne oppgaven argumenterer jeg for den mystiske erfarings universalitet. W. T Stace argumenterer for et slikt standpunkt i sin bok *Mysticism and philosophy* gjennom å sammenligne beskrivelser mystikere fra hele verden, til alle tider og fra alle kulturer. Med utgangspunkt i denne boken har jeg tatt for meg de nevrologiske funn fra forskning på meditative tilstander, diskusjoner om selvet, sinnet, bevissthet og kvantefysiske teorier. Jeg konkluderer med at menneskets fysiske konstitusjon gjør det mulig å erfare to likestilte mystiske bevissthetstilstander; Unio Mystica og Absolute Unitary Being. Unio Mystica finner vi for det meste beskrevet av vestlige, teistiske mystikere. Absolute Unitary Being beskrives vanligvis av monistiske mystikere. Begge tilstandene beskrives også av mennesker som ikke tilhører noen av disse trosretningene. Basert på mine funn presenterer jeg noen tanker rundt selvet, sinnet, bevissthet og mennesket som del av den verden vi lever i.

Jeg vil takke alle mine medstudenter for fruktbare diskusjoner rundt temaet for denne oppgaven, spesielt Camilla Angeltun for entusiastisk støtte og gode innspill. En takk går også til Aleksander Hagen for korrektur og språkvask.

Med varmt hjerte takker jeg min gode venninne Elisabeth Øglænd Bø som gjennom mange år har vært en uvurderlig klippe gjennom prosessenene som har ledet til dette ferdige resultatet.

Jeg vil også rette en stor takk til min veileder Torstein T. Tollefsen for hans tålmodighet og tro på meg og prosjektet som helhet.

Innholdsfortegnelse

Innledning.....	1
Hypotese og problemstilling.....	2
Metode.....	3
Presentasjon av primære kilder.....	4
Kapittel 1.....	7
1.1 Mystisisme.....	7
1.2 Forutsetninger og utelatelser.....	10
Kapittel 2.....	18
2.1 Å tømme sinnet.....	18
2.2 Det nevrologiske kontinuum.....	24
2.3 Hjerne, sinn og bevissthet.....	44
2.4 Den fundamentale bevissthet og oppløsningen av selvet.....	57
Kapittel 3.....	65
3.1 Den menneskelige opplevelse av Absolute Unitary Being.....	65
3.2 Er Absolute Unitary Being mer virkelig enn den materielle virkelighet?.....	67
Litteraturliste.....	72

Innledning.

Jeg er oppvokst i et ateistisk hjem, hvor vitenskapen sto i høysetet. I voksen alder fanget religion min interesse på generelt grunnlag og de eksistensielle spørsmål om verden og menneskets rolle i den, har fascinert meg siden. Jeg ble introdusert for meditasjon som verktøy for egen helse og oppdaget at stillhet, fokusert oppmerksomhet og kontemplasjon var goder som fulgte med en slik praksis. Samtidig hadde jeg opplevelser i hverdagen hvor jeg opplevde at verden stoppet opp, eller at jeg på en merkelig måte koblet meg av verden rundt meg og så livet fra et perspektiv jeg ikke kunne forklare. Jeg kunne gå i min egen lille boble rundt i byen og observerer alt som skjedde og lure på hvorfor det finnes en verden i det hele tatt? Hvorfor eksisterer vi som mennesker her på denne jorden?

Alle mine hvorfor-spørsmål samlet seg opp, og behovet for å forsøke å finne svar på dem gjorde at jeg vendte meg til vitenskapen. På egen hånd søkte jeg i felt som astronomi, hjerneforskning og snublet over kvantefysikk på veien. Men ingen av disse, alene eller i kombinasjon kunne forklare det jeg observerte rundt meg. Hvorfor blomstrer en rose? Hvorfor er jeg? Kunne religion forklare det? Jeg søkte i verdens religioner, men ble ikke tilfredsstillt der heller. Men jeg fant mystisisme. Dette var et felt som beskrev mange av mine egne opplevelser og som beskrev opplevelser langt bortenfor det jeg selv noen gang hadde opplevd. Tilfeldigheter gjorde at jeg ble ledet til filosofi og som fagfelt passet det med min egen måte å tenke om verden på. Da jeg skulle skrive denne masteroppgaven var det naturlig for meg, på eksistensielt grunnlag, å velge et område og en problemstilling som kanskje kunne gi meg noen svar. Jeg undersøkte flere vinklinger, men følte ikke at noen av dem var tilfredsstillende, før en medstudent anbefalte meg å lese W. T. Stace's *"Mysticism and Philosophy"*. Boken gav meg den åpningen jeg trengte for å kunne gå videre med arbeidet i tråd med mine egne tanker. Denne oppgaven er dermed en liten bit i mitt eget store puslespill. Jeg er ikke sikker på at den svarer på noen av mine hvorfor-spørsmål, men den er kanskje en del av et svar. Et svar jeg innser at kanskje aldri vil kunne bli komplett.

Hypotese og problemstilling.

Mot en slik bakgrunn leste jeg Stace's bok. Hans presenterer sitt problem slik: hvilke sannheter om universet, hvis noen, kan mystisisme vise oss, som sinnet ikke kan få fra vitenskap og logikk? Mystikere over hele verden, i alle kulturer og til alle tider hevder at deres opplevelser gir dem en kunnskap som går bortenfor vitenskap og logikk. Stace ønsker å tilegne seg litt genuin kunnskap om hva mystisisme faktisk er (Stace, 1960, ss. 14-15). En av Stace's forutsetning er naturalisme. Et naturalistisk prinsipp som sier at alle ting er hendelser i rom-tid verdenen som uten unntak kan forklares av naturlige årsaker. (Stace, 1960, s. 25).

Dette var vel i utgangspunktet også en av mine egne forutsetninger.

Gjennom tidene er det mange, deriblant William James, som har forsøkt å finne en universell kjerne ved den mystiske erfaring. En slik universell kjerne vil bestå av karakteristika som er felles til alle tider, i alle kulturer over hele verden. Hvis det finnes en slik universell kjerne, vil det være et gyldig argument for mystiske erfaringers objektivitet? (Stace, 1960, s. 43). Dette er Stace's utgangspunkt og hovedspørsmål.

Før jeg begynte med denne oppgaven, var jeg allerede overbevist om den mystiske erfaringens universalitet. Den mystiske erfaring kan blant annet oppnås gjennom sinnets ro og fokusert oppmerksomhet. Men hva skjer i vår fysiske kropp under en slik opplevelse? Hva skjer i hjernen som kan frembringe den? Dette var spørsmål som dukket opp i gjennom lesingen av Stace's bok og ble spørsmål jeg ønsket å forfølge.

Med min ateistiske og vitenskapelig rettede bakgrunn, ble denne hypotesen et naturlig utgangspunkt: Den mystiske erfaring er en bevissthetstilstand og kun det.

Hvis jeg kunne vise at første del av denne hypotesen er sann, ville jeg etablere den mystiske erfaringens universalitet. Dette behandles i kapittel to. Hvis jeg kunne vise at andre del av denne hypotesen er sann, kunne det virke som om jeg støttet et reduksjonistisk syn på det hele. Men det ville også kunne støtte teorier som anser vår fysiske konstitusjon å være et potensielt mottaksapparat for andre mulige verdener eller dimensjoner. Dette behandles i kapittel tre.

Min problemstilling blir da todelt. Er den mystiske erfaring en universal opplevelse som alle mennesker potensielt kan erfare? Og kan den mystiske erfaring forklares reduksjonistisk? Det vil si, kan den mystiske erfaring forklares, og fremkalles, av prosesser i vår fysiologi og mentale struktur eller er mystikeren i kontakt med noe utenfor seg selv? I tilfelle hva? Dette er

store og vanskelige spørsmål som innebærer behandling av elementer innenfor mange fagfelt, både i filosofi og vitenskap. Jeg diskuterer temaer som nevrologi, selvet, bevissthet, dualisme og kvantemekaniske teorier, både fra en religiøs og et ikke-religiøs utgangspunkt. Alt settes i forbindelse med Stace's påstander om disse temaene.

Metode.

I denne oppgaven vil jeg filosofisk vurdere disse temaene. Det er viktig å skille mystisisme slik det her forstås, fra begrepet "mystikk". Jeg bruker ordet "mystisisme" når jeg omtaler den mystiske erfaring og tolkningen av den, mystikeren som har den og alt som kan relateres til dette, som område. Jeg bruker ordet "mystisisme" fordi det er en direkte oversettelse av det engelske "mysticism" og fordi "mystikk" i dag ofte forbindes med noe overnaturlig.

Mystisisme slik Stace (og mange mystikere med ham) bruker ordet, henviser til en opplevelse som ikke bryter med det naturalistiske prinsipp og som kan ses som en del av den menneskelige evolusjonsprosess (Stace, 1960, s. 26). Og jeg er delvis enig i dette.

Noen er overbevist om at det finnes en Gud, andre er overbevist om at det ikke gjør det. Noen filosofer mener at vi aldri kan få svar på spørsmålet. Personlig stiller jeg meg åpen for alle overbevisninger, men jeg tror at de aller fleste mennesker har behov for å ha en tro. Denne troen kan være en tro på en Gud, på en kraft eller på vitenskapen. Hva vet vi egentlig om sinnet eller om mulige verdener utenfor vår rom-tid verden?

Presentasjon av primære kilder.

Walter Terrence Stace (1886-1967).

Walter Terrence Stace var Stuart Professor of Philosophy i tyve år ved Princeton University. I oppveksten hadde han en sterkt religiøs opplevelser som gjorde at han begynte ved Trinity College i Dublin med sikte på en karriere innen den Anglikanske kirke. Her ble han interessert i systematisk filosofi. Etter press fra familie forfulgte han ikke den planlagte karrieren og gikk inn i The British Civil Service i 1910. Han var major i Colombia til 1932. I denne tiden fortsatte han å studere filosofi og skrev tre bøker i faget. I 1932 ble han hentet til Princeton og utnevnt til Stuart Professor in Philosophy i 1935. Han fortsatte å publisere bøker av stor viktighet kunnskapsteori, metafysikk, etikk, sosial og politisk tanke og i religionsfilosofi. En av bøkene hans vant en pris fra American Council of Learned Societies, en annen bok vant the Reynal and Hitchcock pris.

Stace var empirist i den britiske tradisjon. Hans grunnleggende empiristiske posisjon var at man kan være empirist uten å måtte at proposisjoner nødvendigvis må kunne demonstreres på noen strikt måte. Han skal ha sagt at å be om bevis for Guds eksistens er det samme som å spørre etter bevis for skjønnhetens eksistens. Hvis Gud ikke finnes i enden av et teleskop, så finnes han heller ikke i enden av en syllogisme. I 1960 utgav han boken *Mysticism and Philosophy*. Hans perennialistiske posisjon, troen på religioners felles kjerne, har generert mye diskusjon og han har blitt sterkt kritisert for å forenkle eller forvrengte de mystiske rapporter. Denne boken er utgangspunktet for min oppgave.

Andrew Newberg og Eugene D'Aquili.

I 2001 ble boken *Why God wont og away: Brain Science and the Biology of Belief* utgitt. Den er resultatet av et samarbeid mellom Andrew Newberg, MD, Eugene D'Aquili M.D, Ph.D og Vince Rause.

Andrew Newberg er direktør for forskning ved Myrna Bird Center for Integrative Medicine at Thomas Jefferson University Hospital and Medical College. Han er også Adjunct Assistant Professor in the Department of Religious Studies at the University of Pennsylvania, samt Board-certified in Internal Medicine and Nuclear Medicine. Han blir ansett som en pioner i det nevrovitenskapelige studiet av religiøse og spirituelle erfaringer. Dr. Newberg har mottatt

en pris fra Senter for Teologi og Naturvitenskap for sitt program "The Biology of Spirituality" i Avdelingen for Religiøse Studier ved universitetet i Pennsylvania.

Eugene d'Aquili, M.D., Ph.D. var til sin død i 1998 Clinical Associate Professor of Psychiatry at the University of Pennsylvania Medical School. Han ble regnet som en pioner innen nevrologisk forskning på religion og grunnla Biogenetisk Strukturalisme. Dette er en måte å studere nevropsykologien som ligger under den menneskelige atferd. Han og kollegene brukte hjerneskaning for studere buddhistiske munkar i meditasjon over en periode på over to år. På grunnlag av slik forskning gav han langtrekkende forklaringer på hvordan ekstatiske enhetlige tilstander og teistiske oppfatninger oppstår og får sin karakteristiske form. D'Aquili tok sin MD ved universitetet i Pennsylvania og vant "The Priestley Prize for original scientific research". Han var en kvalifisert psykiater og ble en pioner innen kognitiv terapi og hans forskning ledet ham til en PhD i antropologi i 1979.

Jonathan Shear.

Jonathan Shear er Affiliated Associate Professor of Philosophy at VCU, hvor han har undervist siden 1987. Han tok sin Ph.D. i filosofi ved California Universitet ved Berkeley, og var en Woodrow Wilson Fellow der, og en Fulbright Scholar i vitenskapsfilosofi ved London School of Economics. Siden tidlig på 1960-tallet har hans arbeid vært fokusert på bruk av meditasjonspraksis og relatert vitenskapelig forskning for å utvide vår kunnskap om menneskelig bevissthet. Han har publisert og undervist mye i nordamerika, europa og asia og grunnlag tidsskriftet *Journal of Consciousness Studies*.

Dr. Jill Bolte Taylor

Dr. Jill Bolte Taylor er en trent og publisert nevroanatomist. Hennes spesialitet var post mortem undersøkelser av den menneskelige hjernen i forhold til schizofreni og alvorlige mentale lidelser. Fra 1994 til 1997 satt hun i styret for Directors of National NAMI (National Alliance on Mental Illness). Nå er hun president for Greater Bloomington Affiliate of NAMI i Bloomington, Indiana. Hun er nasjonal talskvinne for Harvard Brain Tissue Resource Center (Harvard Brain Bank) ved McLean Hospital.

I 1996 våknet hun opp og oppdaget at hun hadde en sjelden form for hjerneslag. Det tok henne åtte år gjenoppbygge hjernen sin. Boken *Med et slag: Hjerneforskerens reise fra hjerneslag til ny innsikt* er et resultat av denne prosessen.

Amit Goswami.

Amit Goswami er teoretisk nukleærfysiker og har vært medlem av The University of Oregon Institute for Theoretical Physics siden 1968. Han har undervist i fysikk ved universitetet i 32 år. Etter en periode med frustrasjon i sitt private og profesjonelle liv, skiftet han forskningsinteresse til kvantekosmologi, kvantemålteori og bruken av kvantemekanikk i forhold til kropp-sinn problemet.

Goswami tok sin PhD i fysikk ved universitet i Calcutta i 1964. Kort etter flyttet han til USA. I dag underviser han regelmessig ved Ernest Holmes instituttet, The University of Philosophical Research i Los Angeles og UNIPAZ i Portugal. Han er også medlem i styret for The Institute of Noetic Sciences.

Kapittel 1.

1.1 Mystisisme.

Som omtalt i innledningen, bruker jeg ordet mystisisme fremfor ordet mystikk fordi begrepet ”mystikk” ofte assosieres med noe overnaturlig. Den beste beskrivelsen jeg har funnet av begrepet ”mystisisme” er fra Carmody og Carmody i deres bok *”Mysticism: Holiness East and West”* (Carmody og Carmody, 1996). De beskriver mystisisme som en direkte erfaring av en ultimat realitet. Den ultimate realitet konnoterer ”Gud”, ”Tao”, ”nirvana”, ”Brahman”, eller ”det hellige” eller enhver annen term som har blitt brukt for å indikere noe som er ubetinget, uavhengig av alt annet og som oppleves som eksisterende, pålitelig og verdifullt. Deres beskrivelse uthever også at dette er en direkte erfaring av den ultimate realitet. Det vil si at mystikeren møter, blir klar over, dras inn i, heves opp av eller blir transformert av den. Den er erfart og ikke noe mystikeren har resonnert seg fram til (Carmody og Carmody, 1996, ss. 10-11).

Den mystiske erfaring.

Den mystiske erfaring har vært kilde til mye diskusjon til alle tider. Denne diskusjonen kan dokumenteres helt tilbake til ca. 300 år e Kr. Spørsmålet om en mystisk opplevelse er universell, det vil si, om en slik opplevelse har fellestrekk på tvers av kultur, religiøs tro og tid, skapte da to grener. Den ene grenen hevdet at den mystiske opplevelse er universell, den andre at en slik opplevelse alltid er farget og influert av den religiøse, sosiale og historiske kontekst den finner sted i.

I moderne tid har også disse grenene sine representanter. S.T. Katz representerer det som kalles hard konstruktivisme som hevder at det ikke kan finnes noe som kan kalles en ren erfaring (en erfaring utenom kontekst) (Katz, 1978). Dette gjelder for alle erfaringer, inkludert den mystiske. Hans artikkel *”Language, Epistemology, and Mysticism”* fra 1978 kom som en reaksjon på W. T. Stace bok *”Mysticism and philosophical analysis”* fra 1960. Stace representerer den andre grenen, Perennialismen, i denne debatten.

Det sentrale for Stace og den perennialistiske skolen er nettopp at de skiller mellom en mystisk erfaring og dens interpretasjon. Dette er analogt til skillet mellom sanseerfaring og interpretasjon av en sanseerfaring. For begge typer erfaring skilles det mellom selve erfaringen og deres konseptuelle interpretasjoner i ettertid. For Stace innebærer dette ikke at

det nødvendigvis er mulig å skille ut en ren erfaring, helt uavhengig av interpretasjon, men han argumenterer for skillet ved å gi et eksempel med en mann som hilser på en voksfigur på Madame Tussaud's museet i London. Mannen tolker figuren først som en politimann og etterpå som en voksfigur. Både "levende politimann" og "voksfigur" er interpretasjoner. Stace hevder at dette beviser at en erfaring er distinkt fra dens interpretasjon. Hvis ikke kunne det ikke ha vært to ulike interpretasjoner av samme erfaring. Han hevder at dette holder, selv om erfaringen ikke på noe tidspunkt ikke var interpretert og det samme vil gjelde for mystiske erfaringer (Stace, 1960, s. 32). Det er to grunner til at en slik distinksjon er viktig, skriver Stace. En "ren erfaring" (non-interpretert) kan ikke være "feilaktig" eller mulig å betvile. Den er ufeilbarlig fordi det er en erfaring uten tolkning. Enhver tolkning, derimot, er feilbarlig, siden den potensielt kan være feilaktig (Stace, 1960, s. 31-33)

Den andre grunnen er at distinksjonen mellom erfaring og språk er viktig på grunn av den store mengden litteratur om mystikk og mystiske erfaringer som hevder at slike erfaringer er de samme, eller sterkt lignende, på tvers av tider, kulturer og religiøse kontekster. Hvis vi kan skille mellom erfaring og interpretasjon, så åpnes det for tesen om at erfaringene kan være universelle, mens det er interpretasjonene som er ulike fra kontekst til kontekst. At de er universelle, kan så brukes som argument for at de er objektive. (Stace, 1960, s. 33). Mange filosofer før ham har forsøkt å finne frem til fellestrekk ved mystiske opplevelser som beskrives i forskjellige kulturer og religioner. Den mest kjente er kanskje William James i hans "*The varieties of religious experience*" fra 1952. Stace er ikke fornøyd med de tidligere forsøk på å finne slike fellestrekk og gir oss sin egen liste som jeg presenterer senere i dette kapitlet.

Det har blitt gjort mange forsøk på å gi en klar definisjon av den mystiske erfaring. I *Stanford Encyclopedia of Philosophy* finner man en vid og en smal, filosofisk definisjon av den mystiske erfaring.

Den vide definisjonen sier at en mystisk erfaring er:

A (purportedly) super sense-perceptual or sub sense-perceptual experience granting acquaintance of realities or states of affairs that are of a kind not accessible by way of sense perception, somatosensory modalities, or standard introspection.

En 'super sans-perseptuell erfaring' inkluderer persepsjonsliknende innhold som man ikke opplever i vanlig sansepersepsjon, ved kroppslig sansning eller ved standard introspeksjon. Noen mystikere har referert til dette som en åndelig sansning eller følelse som passer for sansning av en ikke-fysisk sfære. Det super sans-perseptuelle modi kan opptre sammen med vanlig sansepersepsjon, som for eksempel hvis man ser på en solnedgang. Det supersanslige modi er det som gjør erfaringen mystisk. At en sanse-perseptuell erfaring er stedfortredende betyr at erfaringen er tom eller nesten tom for fenomenologisk innhold eller at det fenomenologiske innhold tilsvarer sansepersepsjon uten det konseptualiserende som er typisk for oppmerksom sansepersepsjon.

I denne definisjonen er "purportedly" eller "angivelig" satt inn for at definisjonen skal kunne aksepteres uten å måtte anerkjenne at mystikere faktisk erfarer en realitet bortenfor vår tid-rom verden slik de hevder at de gjør. Men den sier også at subjektet erfarer eller får kjennskap til en tilstedeværelse av en realitet eller et saksforhold som gir subjektet direkte innsikt.

Definisjonen ekskluderer oversanslige erfaringer som visjoner, ut av kroppen opplevelser, telepati, forutsigelser og klarsyn (Gellman, 2010).

Den smale, filosofiske definisjonen sier at en mystisk erfaring er:

A (purportedly) super sense-perceptual or sub sense-perceptual unitive experience granting acquaintance of realities or states of affairs that are of a kind not accessible by way of sense-perception, somatosensory modalities, or standard introspection.

I denne definisjonen vektlegges det at erfaringen er en forenende erfaring. Dette oppnås gjennom en ekskludering av alt mentalt og følelsesmessig innhold fra bevisstheten. Som eksempel på dette, er erfaringen av enhet med naturen, union med Gud, identitet med Brahman eller buddhistens monistiske opplevelse. Denne definisjonen ekskluderer for eksempel en dualistisk opplevelse av Gud og sjamanistens opplevelse av ånder. Dette er ikke forenende erfaringer og er dermed ikke mystiske i følge den smale definisjonen (Gellmann, 2010). Jeg bruker den smale definisjonen av den mystiske erfaring i denne oppgaven.

1.2 Forutsetninger og utelatelser.

De viktigste forutsetningene for Stace's argument.

Stace's problem i boken *Mysticism and philosophy* er om den mystiske erfaring, på samme måte som en sanseerfaring, viser oss en objektiv realitet eller et rent psykologisk fenomen. Hvilke sannheter, om noen, kan mystisisme vise oss, som sinnet ikke kan få fra vitenskap eller logikk? Noen filosofer mener at mystisisme kun handler om følelser. Dette legges til grunn for deres konklusjoner om at den mystiske erfaring er subjektiv. Men Stace mener at mystisisme ikke er som følelser. I den verdensomspennende litteraturen om mystisisme beskriver mystikerne uten unntak, sine opplever mer som persepsjon enn som følelse. Dette er ikke det samme som å benekte at mystiske erfaringer har sitt eget emosjonelle skjær og at de kan feiltolkes. Det samme gjelder for persepsjon. Før vi avviser mystikkens påstand om sannhetsverdi, sier Stace, må man prøve å tilegne seg genuin kunnskap om hva mystisisme faktisk er (Stace, 1960, ss. 14-15).

Stace definerer kriteriet for objektivitet i mystisisme på samme måte som man definerer objektivitet i sansepersepsjon. At noe er objektivt vil si at det er noe som eksisterer i den ekstramentale verden uavhengig av min bevissthet om den. Hvis noe er subjektivt, eksisterer det bare i en drøm. Hvis jeg drømmer om et hus og et slikt hus ikke finnes i den ekstramentale verden, har jeg hatt en subjektiv sansepersepsjon. Det som da blir spørsmålet, er om en mystisk erfaring viser mystikeren en eksistens som finnes utenfor hans eget sinn og uavhengig av hans bevissthet. Hvis det er tilfelle, hvilken type eksistens avslører den? (Stace, 1960, s. 16).

Som med sansepersepsjon tolker også mystikeren sin opplevelse. I fysikk tolkes persepsjoner slik at de kan aksepteres av fornuftige mennesker. Dette er tolkninger av sanseerfaringer som ikke logisk kan infereres fra eksistensen av en sanseerfaring. Inferensen at det eksisterer en verden uavhengig av vår bevissthet, er en tolkning av sanseerfaringer som ikke kan demonstreres på noen logisk måte. Det er det samme med den mystiske erfaring, mener Stace. Sanseerfaringer kan mistolkes og det kan også den mystiske erfaring. Stace mener derfor at det er gode grunner til å anta at mystikernes opplevelser er grunnleggende de samme, men at de tolkes forskjellig av forskjellige mystikere. Derfor må man analysere og kritisk tolke deres oppfatninger på samme måte som man må analysere og kritisk tolke alle andre oppfatninger. (Stace, 1960, s. 16-18).

Det naturalistiske prinsipp.

Stace legger det naturalistiske prinsipp til grunn for sin undersøkelse og han forklarer det slik:

We assume, at least as a methodological postulate, the universality of the reign of law in nature. This means that all macroscopic existence and events occurring in the space-time world are explicable without exception by natural causes. (Stace, 1960, s. 22).

Dette prinsippet krever bare at en hendelse i rom-tid verdenen ikke bryter med de kausale sekvenser i den naturlige orden. Det impliserer ikke materialisme og er heller ikke inkonsistent med troen på noe Absolutt, Gud eller en ultimat realitet bortenfor en slik rom-tid verden. Det viktigste med dette prinsippet i denne sammenheng, sier Stace, er at det impliserer at mystiske tilstander i menneskesinnet har sitt opphav og selv er et resultat av naturlige årsaker. (Stace, 1960, s. 25).

Stace er veldig klar på at den mystiske erfaring ikke må ses som overnaturlig. Han referer til R. M. Bucke som sier at man må se på den mystiske erfaring som et steg i evolusjonsprosessen og som følger normale evolusjonsprinsipper for menneskerasen. Bucke foreslår at det subjektive, kvasi-fysiske lys ("photism") som noen ganger opptrer i begynnelsen av en mystisk bevissthetstilstand kan forklares med en molykulær omarrangering i hjernen. En slik naturalisme er klart i konflikt med tidligere tiders mystikere, som St. Terese og Johannes av Korset, som anså sine erfaringer som overnaturlige gaver fra Gud. Men Stace er avhengig av deres fenomenologiske karakteristikk av sine mystiske erfaringer. Han bruker dem, men aksepterer ikke deres teologiske eller filosofiske tolkninger uten å nøye granskning og analyse (Stace, 1960, s. 26)

Stace tar utgangspunkt i at opphavet til den mystiske bevissthet kan forklares med termer om den psykologiske og fysiologiske konstitusjonen til de som har den. Dette har ingen bæring på den mystiske bevissthet antatte kognitive karakter, dens subjektivitet eller objektivitet, eller på påstanden om at den avslører sannheter om universets natur. All sanseerfaring og menneskelig bevissthet bestemmes på tilsvarende måte. Hvordan man ser et objekt med øynene er bestemt av øyets struktur og betingelsene for nervesystemet i kombinasjon med individets psykologiske bakgrunn, samt hans vaner og forventninger. Selv resonneringsprosesser antas å være betinget av før-kroppslige og mentale prosesser. Til tross for dette, er det ingen som tviler på at sansepersepsjon og resonnering gir oss sannheter om verden utenfor vår egen bevissthet. Det skulle dermed ikke være mer grunn til å anta at mystiske persepsjoner er illusjoner, sier Stace. Man kan ikke ha en mystisk erfaring uten en hjerne og et nervesystem (Stace, 1960, s. 27).

Men det kan innvendes at sansepersepsjoner også er betinget av stimuli fra den ytre verden i kombinasjon med organismens fysiske og psykologiske betingelser. Det er ingen grunn til å anta at mystiske erfaringer ikke er forårsaket av noe annet enn indre fysiske og psykologiske prosesser. Dette gjør den mystiske erfaring rent subjektiv mens sansepersepsjoner har objektiv referanse i den eksterne verden. Stace hevder at dette argumentet ikke holder. Vi kjenner ikke eksistensen av de eksterne stimuli uavhengig av sanseerfaring. Deres eksistens er i seg selv en tolkning av en erfaring. Dermed er både en sanseerfaring og en mystisk erfaring begge tolkninger av en erfaring. Hvis vi mener at vi må ha øyne, ører og hjerne for å oppfatte materielle objekter og at dette ikke forhindrer oss fra å mene at sanseerfaringer har objektiv referanse, så vil fakta at vi må ha en fysisk konstitusjon for å ha en mystisk erfaring, gjøre at vi ikke kan konkludere med at den mystiske erfaringen bare er en subjektiv illusjon (Stace, 1960, s. 27-28).

Noen vil da kunne hevde at vi må si at det Absolutte er delforårsaket av noe utenfor naturen. Stace svarer med å si at vi kan si det samme om persepsjon av lysbølger og partikler. Disse ligger utenfor og bak verdens fenomenale overflate og det samme ville gjelde for det Absolutte. Ingen tviler på nukleære hendelsers ontologiske status, men mange tviler på det Absoluttes ontologiske status. I begge tilfeller har vi en type duplisering av kausale linjer. En som går langs dimensjonen til den fenomenale verdens overflate og en som kommer inn fra bakenfor overflaten. Dette ville ikke være inkonsistent med det naturalistiske prinsipp, hevder Stace, for slik han definerer prinsippet postulerer det kun naturlovenes universalitet. Dessuten, hevder han vil Plotins "Det ene" eller et Guddommelig vesen være transendent av natur. Men det vil ikke være "overnaturlig" slik som termen vanligvis brukes. Stace mener også at Platon beviste at det kan finnes en realitet utenfor vår natur som ikke er overnaturlig. Formene i hans "formverden" var utenfor vår rom-tid verdenen. Disse blir ikke kalt overnaturlige. (Stace, 1960, s. 28-29)

Utelatelser.

Stace ekskluderer visjoner, stemmer, ekstase, transer og hyperfølsomhet fra de mystiske opplevelsene han anser som genuine. Stemmer og visjoner oppleves ofte av mystikere men de fleste avviser dem og mener at de ikke har betydning og at de ikke må blandes med den genuine mystiske erfaring. Den introverte mystiske erfaring er helt uten empirisk innhold. Det vil si at sansning som å høre stemmer eller å se bilder, heller ikke opptrer i den. Den ekstroverte mystiske erfaring kan bli kalt sansbar siden den består av en transfigurasjon av faktisk sansepersepsjon. Men dette er ikke bilder, ifølge Stace. Det er en direkte persepsjon gjennom øynene. Det virker derfor som om den ekstroverte erfaring ikke er mer enn et springbrett til de høyere introverte tilstandene. De har også mindre betydning enn de introverte. (Stace, 1960, ss. 48-49). Men å avvise hyperfølsomhet er ikke å benekte at det alltid er et emosjonelt element i den mystiske bevissthet, ifølge Stace. Ingen menneskelige erfaringer er helt emosjonelt nøytrale og mystikerne uttrykker den emosjonelle siden ved sine opplevelser som en følelse av å være velsignet, lyksalighet, glede og fred. (Stace, 1960, ss. 51-55). Jeg viser i denne oppgaven at opplevelsene Stace utelukker fra den mystiske erfaring bare er et steg på veien mot det han kaller en genuin, mystisk opplevelse.

Den universelle kjerne.

Utgangspunkt for hele Stace's undersøkelse, er Professor C. D. Broad's argument for mystiske erfaringers objektivitet. Dette argumentet går som følger:

Finally I come to the argument for the existence of God which is based on the occurrences of specifically mystical and religious experiences. I am prepared to admit that such experiences occur among people of different races and social traditions, and that they have occurred at all periods of history. I am prepared to admit that, although the experiences have differed considerably at different times and places, and although the interpretations of them have differed still more, there are probably certain characteristics which are common to them all and suffice to distinguish them from all other kinds of experience. In view of this I think it more likely than not that in religious and mystical experience men come into contact with some Reality or some aspect of Reality which they do not come into contact with in any other way.

But I do not think there is any reason to suppose that this Reality...is personal (Stace, 1960, ss. 41-42. Fra C. D. Broad, Religion, Philosophy, and Psychical Research, New York, Harcourt, Brace and Company, Inc., 1953, pp. 172-173. Stace, 1960, ss. 41-42).

Stace bruker denne versjonen fordi det er den mest moderate versjonen av argumentet han kjenner til. Professor Broad er heller ikke selv religiøs og har ingen spesiell sympati for mystisisme. Det gjør denne versjonen spesielt passende som grunnlag for en filosofisk diskusjon av det (Stace, 1960, s. 41).

Stace tar grundig for seg premisset gjennom følgende problemstillinger:

Finnes det et sett med karakteristikk som er felles for alle mystiske erfaringer og som skiller dem fra andre typer erfaringer? Konstituerer disse mystiske erfaringers universelle kjerne?

Hvis det er en slik universell kjerne, er argumentet for deres objektivitet et gyldig argument?

Stace vil gjøre et seriøst forsøk på å berettige påstanden om felles karakteristika med en oversikt over empiriske bevis for slike påstander. For å gjøre det siterer han mange mystikers beskrivelser av sine erfaringer fra forskjellige tider, steder og kulturer, og undersøker dem.

Ved hjelp av dette mener han at han med induksjon kan prøve å komme fram til deres felles karakteristika (Stace, 1960, ss. 43-45).

Ifølge Stace vil det være en slik sentral kjerne av typiske tilfeller. De er typiske fordi alle deler et viktig sett av felles karakteristika. Det finnes også grensetilfeller som ofte blir kalt mystiske erfaringer. De har noen av karakteristikkene som de deler med den sentrale kjerne. Disse har en familielikhetsrelasjon både til kjernen og til hverandre, sier Stace. Dermed har gradvise overganger fra typiske mystiske tilstander, via grensetilfeller og til de helt nonmystiske erfaringene (Stace, 1960, s. 46). Her beskriver Stace et slags kontinuum. I denne oppgaven viser, og diskuterer, jeg et nevrologisk kontinuum basert på Newberg, D'Aquili og Rause beskrivelser av de nevrologiske hendelser som skjer i den fysiske organismen på vei mot, og under, en mystisk erfaring. Stace er inne på noe når han sier at det finnes gradvise overganger og det han kaller grensetilfeller, men hans begrunnelser for et slikt kontinuum er basert på helt andre forutsetninger enn Newberg, D'Aquili og Rause.

Stace legger vekt på de psykologiske og fenomenologiske karakteristikk ved den mystiske erfaring når han undersøker Broads argument. I en slik undersøkelse er man avhengige av den enkelte mystikers introspeksjon. Dette er utfordrende, sier Stace, fordi mange store mystikere levde før den vitenskapelige og psykologiske tankegang var innarbeidet. Han mener at disse mystikere ikke la særlig vekt på å beskrive sine introspektive opplevelser så presist som mulig og at mange mystikere ofte holder sine erfaringer for seg selv fremfor å offentliggjøre dem (Stace, 1960, ss. 55-57). Dette er diskutabile påstander. Vi har på ingen måte noen forutsetning for å vite hvordan de store mystikere tenkte eller hvor mye av sine erfaringer de faktisk beskrev i sine tekster. Det kan hende at Stace har rett i disse påstandene, men jeg skal ikke gå inn på noen diskusjon av dette i denne oppgaven.

For å kunne undersøke denne typen erfaringer må vi bruke en introspektiv psykologi, sier Stace. Dette gir oss ulemper, men er på ingen måte verdiløst. Det er sant at bare jeg alene kan erfare mine egne følelser og tanker og det er sant at bare jeg alene kan erfare lyder og farger gjennom som jeg oppfatter gjennom sansene. Disse erfaringene er betinget av min personlige fysiologi slik at når jeg observerer et objekt med fargen rød, vil en annen som observerer det samme objekt se en annen farge som han også kaller rød. Sansepersepsjon er dermed like privat som introspektiv persepsjon, mener Stace. Likevel innrømmer han at introspektive beskrivelser er mindre nøyaktige enn sansepersepsjoner. Indre opplevelser er vanskeligere å fange med nøyaktige konsepter og ord. Bevissthetens indre liv er alltid tåkete, unnvikende, raskt foranderlige og har lett for å smelte sammen. De er dermed vanskeligere å holde fast for undersøkelse enn sansepersepsjoner som har mer eller mindre klare grenser og er mer uforanderlige over tid (Stace, 1960, ss. 59-60).

Ekstroverte og introverte mystiske erfaringer.

Den viktigste distinksjonen når vi snakker om mystikere og deres erfaringer er skillet mellom den ekstroverte og introverte typen erfaring, sier Stace. Den essensielle forskjellen mellom dem er at den ekstroverte erfaring ser utover gjennom sansene. På denne måten persiperer mangfoldet i eksterne materielle objekter som omformet, slik av Enheten skinner gjennom dem. I den introverte mystiske erfaring, ser mystikeren innover i sinnet. Han utlukker det vanlige mangfoldet i sinnet fra bevisstheten ved å lukke sansene. I mørket og stillheten han da opplever, persiperer han den Ene uten pluralitet og blir ført sammen med den.

Begge kulminerer dermed i persepsjonen av en ultimat Enhet subjektet oppfatter som en union eller en identitet. Disse veldig forskjellige opplevelsene kalles begge mystiske. Dette er ikke inkonsistent med antagelsen om at det finnes en felles universell kjerne i all mystisisme, mener Stace. For begge har viktige felles karakteristika og det finnes gode bevis for at begge typer er universelle, mener han (Stace, 1960,ss. 61-62).

Den ekstroverte mystiske erfaring.

For å gi empiriske bevis for sine påstander siterer Stace syv eksempler som viser den ekstroverte, mystiske erfaring felles karakteristika. Han konkluderer med en liste på syv punkter:

1. Den enhetlige visjon, uttrykt abstrakt av formularen ”alt er ett.” Det ene blir oppfattet gjennom de fysiske sansene, i eller gjennom objektenes mangfold.
2. En konkret forståelse av den Ene som den indre subjektivitet i alle ting. Den er varierende beskrevet som liv, bevissthet, eller en levende tilstedeværelse. Oppdagelsen av at ingenting ”virkelig” er dødt.
3. En følelse av objektivitet eller realitet.
4. Følelsen av salighet, glede, lykke, tilfredshet og så videre.
5. Følelsen av at det som forstås er hellig, eller guddommelig. Dette er kvaliteten som gir åpning for tolkningen av erfaringen som å være en erfaring av ”Gud” og er det spesifikt religiøse elementet i erfaringen. Den er nært forbundet med, men ikke identisk med karakteristikken av salighet og glede.
6. Paradoksalt.
7. Mystikere påstår at erfaringen er uutsigelig, det vil si, noe som ikke kan beskrives med ord.

(Stace, 1960, s. 79).

Den introverte mystiske erfaring.

Den samme framgangsmåten bruker han for den introverte mystiske erfaring. Gjennom eksemplene kommer Stace frem til følgende liste over felles karakteristika for introverte mystiske erfaringer:

1. Den enhetsmessige bevissthet. En bevissthet hvor alt mangfold av sanselig, konseptuelt eller annet empirisk innhold har blitt ekskludert. Det som er igjen er bare et tomrom og en tom enhet. Dette er den ene grunnleggende, essensielle, kjernekarakteristikken, som de fleste andre karakteristikker følger av.
2. Å være nonspatial og nontemporal.
3. Følelse av objektivitet eller realitet.
4. Følelse av salighet, glede, ro, lykke og så videre.
5. Følelsen av at det som blir forstått er hellig eller guddommelig. Dette er mindre fremtredende i buddhistisk mystikk enn i de andre, men er ikke helt fraværende og opptrer i form av en dyp ærefrykt for en opplysning som blir sett som det høyeste edle.

Det ”guddommelige” er like sterkt utviklet i den panteistiske hinduistiske mystikk som i den teistiske mystikken i vesten.

6. Paradoksalitet.

7. Påstått usigelighet.

(Stace, 1960, s. 110).

Stace sammenlikner så disse listene og ser med en gang at punkt 3 til 7 er identiske. Disse utgjør dermed de universelle felles karakteristika for mystisisme i alle kulturer, tider, religioner og sivilisasjoner i verden, mener han. De viktigste karakteristikkene er punkt 1 og 2 i den ekstroverte listen og punkt 1 i den introverte.

Mystikeren opplever en enhet som de mener er grunnleggende for verden. Dette er selve den indre essens i all mystisk erfaring, sier Stace. Dette er kjernen som alle andre karakteristika sirkler rundt. I ekstrovert mystisisme beskrives denne noen ganger som liv og noen ganger som bevissthet. I introspektiv mystisisme blir den beskrevet som et universelt selv, et rent ego eller som en ren bevissthet. Enheten som fremtrer for mystikere i både den ekstroverte og den introverte erfaring er den samme enhet. Mystikere tolker dette Ene som Gud, Brahman eller det universelle selv, sier Stace (Stace, 1960, ss. 132-33). Som vi skal se, kaller Stace enheten for det universelle selv.

Stace absorberer teistiske, mystiske erfaringer inn i den universelle introverte erfaring ved skillet mellom erfaring og tolkning. Jeg hevder også universalitet for opplevelsen av ren bevissthet, men på et annet grunnlag enn Stace. I denne oppgaven viser jeg at både den teistiske og den monistiske erfaring er universal, og at begge er autentiske erfaringer som oppstår når et spesifikt nevrologisk kontinuum aktiveres. Min posisjon er nærmere R.C. Zaehner og William Wainwrights posisjoner. Begge skiller mellom to introverte erfaringer; en monistisk erfaring av en udifferensiert enhet (eller ren bevissthet) som transenderer tid og rom og en teistisk erfaring hvor det finnes dualitet mellom subjekt og objekt og som kjennetegnes av subjektets oppmerksomhet på et objekt. (Stanford) Jeg forsvarer dermed den perennialistiske posisjon basert på nevrologi og forutsetter, som andre perennialister, skillet mellom erfaring og tolkning.

Kapittel 2

2.1 Å tømme sinnet.

Mystikere generelt mener at de med sine respektive metoder, tømmer sinnet for alt empirisk innhold. De utelukker all input fra de fysiske sanser. Alle følelser, all sansning fra indre organer, alle sansebilder, abstrakte tanker, resonneringsprosesser, vilje og alt annet mentalt innhold. Man ville da a priori anta at mystikeren ville sovne eller bli bevisstløs, men ifølge mystikerne selv, når de ren bevissthet. Den rene bevissthet karakteriseres som et tomrom eller en tomhet som ikke har noe bevisst innhold annet enn bevisstheten om dem selv. Walter Terrence Stace kaller dette tomrommet for den mystiske bevissthet. Det er en ren bevissthet uten innhold hvor det ikke finnes distinksjoner eller mangfold. Det er en uforanderlig enhet. Derfor kalles den det Ene, det uendelige, intethet eller tomrommet (Stace, 1960, s. 85-86).

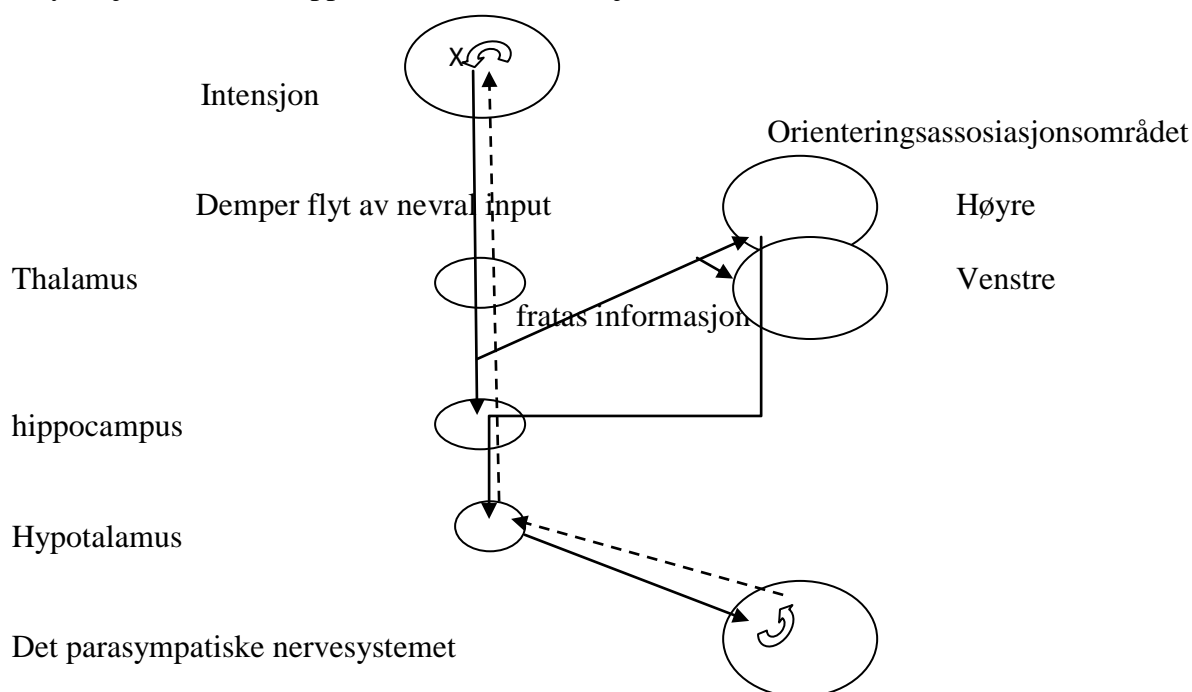
En metode for å oppnå denne tomme tilstanden beskrives av Daniel Goleman. Denne klassiske, buddhistiske meditasjonsteknikken beskriver prosessen som gradvis endrer mystikerens bevissthetstilstand til han når den rene bevissthet. Mystikeren begynner med å ekskludere alle sansepersepsjoner og kroppslige fornemmelser fra sinnet, slik at det domineres av lykksalighet og henrykkelse. Så går han videre og frigir sinnet for enhver verbal tanke. Når han har gjort det lar han seg ikke lenger påvirke av nytelsestilstander. Da er mystikeren i en tilstand hvor han hviler i sinnets likevekt med ettpunktshet. Han hviler altså i ett punkt og lar seg ikke distrahere eller ledes til flerpunktshet. Hans oppmerksomhet er uendelig og objektiv. Så går han videre og vender sin oppmerksomhet mot noneksistensen av den uendelige bevissthet og absorberer tomrommet han opplever. Hans oppmerksomhet er på fraværet av ethvert objekt. Deretter vender han sin oppmerksomhet mot fredfullhet. En tilstand hvor det kun eksisterer ubrukte, mentale prosesser (Goleman, 1979, s. 133). Denne beskrivelsen viser hvordan en buddhistisk meditasjonsteknikk, kan lede en mystiker til ren bevissthet (Stace's mystiske bevissthet). Men hva skjer i den fysiske kroppen, spesielt i hjernen, under en slik prosess?

For å finne svar på det spørsmålet, vendte jeg meg mot Andrew Newberg, Eugene D'Aquili og Vince Rause, som i boken *Why God wont go away*, gir en nevrologisk modell for hva som kan skje i hjernen under en slik prosess. Denne modellen viser hvordan meditasjon kan trigge en nevrologisk prosess for det de kaller mystisk selvtransendens. Mystisk selvtransendens, er i følge Newberg, D'Aquili og Rause menneskets medfødte evne til å transcendere seg selv. Dette skjer når man opplever følelsen av "å miste seg selv" for eksempel når man hører på musikk eller har andre overveldende opplevelser. (Newberg, D'Aquili og Rause, 2001, s. 113). Modellen er basert på nevrobiologien de presenterer i denne boken. Det finnes to meditasjonsmetoder for å oppnå denne selvtransendens, mener de. Den ene baserer seg på det de kaller den passive meditasjon. Den andre kaller de den aktive meditasjon.

I følge Newberg, D'Aquili og Rause tar den passive meditasjon utgangspunkt i en viljeshandling eller en intensjon om å utelukke alle tanker, følelser og persepsjoner fra sinnet (Newberg, D'Aquili og Rause, 2001). Den høyre hjernehalvdel oppmerksomhetsassosiasjonsområde er den primære kilde for viljeshandlinger, og intensjonen initieres herfra. Oppmerksomhetsassosiasjonsområdet oversetter intensjonen slik at den nevralt flyt av input dempes. Dette skjer gjennom signaler oppmerksomhetsområdet sender via thalamus til hippocampus som iverksetter en slik demping av nevralt signaler. Dette påvirker mange hjernestrukturer, også orienteringsassosiasjonsområdet, som i økende grad fratas informasjon. I begynnelsen av meditasjonen fratas informasjon i liten grad. Når den meditative tilstanden blir dypere og oppmerksomhetsområdet mer og mer intens forsøker å holde sinnet fri for tanker, stenger dette området, sammen med hippocampus, for mer og mer av den nevralt flyten. Når denne blokkeringen opprettholdes, sender orienteringsområdet, som får stadig mindre informasjon, utbrudd av nevralt impulser som med økende energi sendes gjennom det limbiske system til hypothalamus. Hypotalamus funksjon er å sette høyere hjerneaktivitet sammen med det autonome nervesystemets basisfunksjoner og å kontrollere det autonome nervesystemets evne til å skape følelser av ro eller opphisselse. De sterke impulsene hypothalamus mottar fra orienteringsområdet, har en kraftig effekt på det parasymatiske nervesystemet. Denne organstrukturen har som oppgave å skape beroligende følelser, og i dette tilfellet trigges det til å skape sterke beroligende følelser. Dette gjør at nevralt impulser sendes tilbake gjennom det limbiske systemet og tilbake til oppmerksomhetsassosiasjonsområdet.

Oppmerksomhetsområdet registrerer disse beroligende impulsene og sender impulsene ut på en ny runde. På denne måten dannes en gjenklangsomkrets i hjernen, med en strøm av nevrale impulser som stadig blir sterkere når de fyker langs den ”nevrale motorveien” om igjen og om igjen. Dette gir dypere og dypere nivåer av meditativ ro hver gang de passerer (Newberg, D’Aquili og Rause, 2001, ss.117-118).

Høyre hjernehalvdels oppmerksomhetsassosiasjonsområde



Figur 1.
Illustrasjon av neural flyt under passiv meditasjon.¹

Newberg, D’Aquili og Rause beskriver prosessen videre: Den mediterende fortsetter med intensjonen om å frigjøre sinnet for tanker og det forårsaker en progressiv oppbygning av neural energi, som utløser et enda sterkere forsøk på å stenge av flyten av sanseinput til orienteringsområdet. Dette resulterer i høyere og høyere nivå av blokkering av informasjon. En slik fortsettende økning av neural utladning gjennom det limbiske system til hypothalamus, gjør at den beroligende funksjonen i dette organet snart når sin grense. Vanligvis vil slike høye nivåer av beroligende aktivitet forårsake en korresponderende nedgang av opphisselse. Men en nevrologisk ”spillover” kan opptre hvor den maksimale aktiveringen av det beroligende system trigger en øyeblikkelig maksimal opphisselsesrespons. Når både det

¹ Jeg har laget figuren basert på Newberg, D’Aquili og Rauses beskrivelse over.

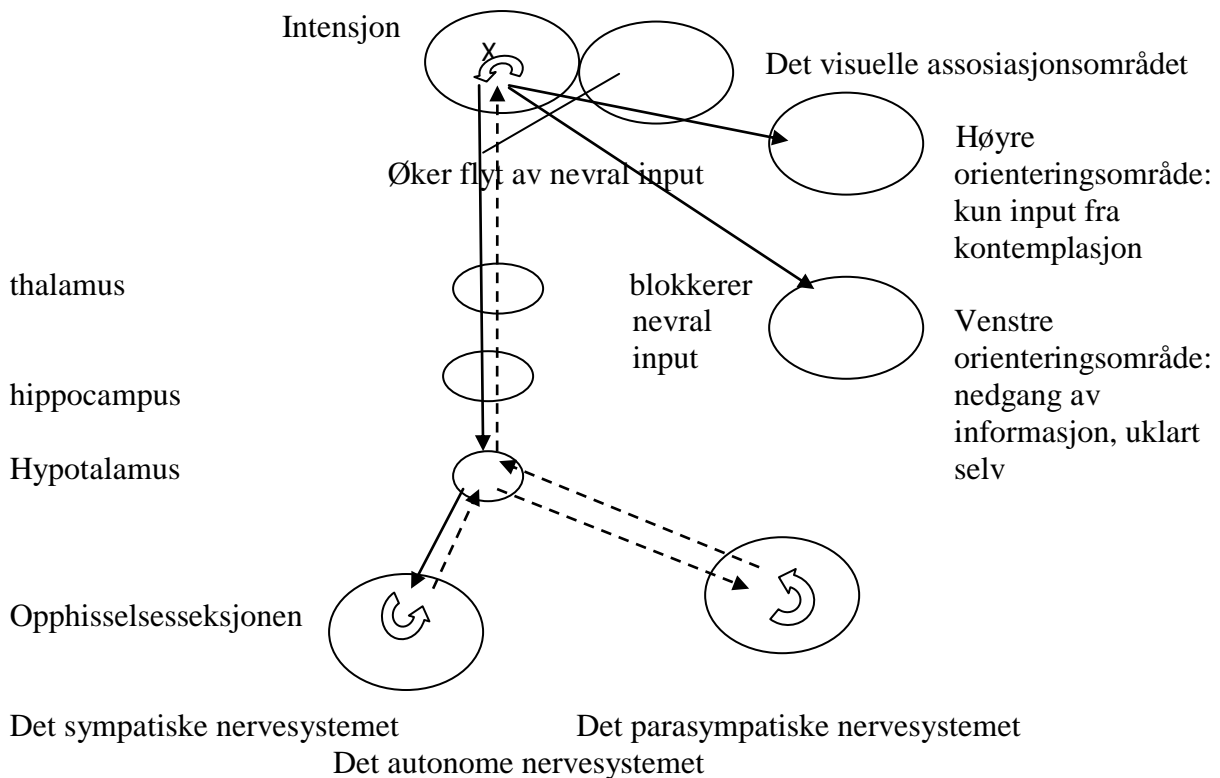
beroligende og det opphissende systemet når sine maksimale nivåer, blir sinnet overveldet og det resulterer i en eksplosjon av frenetisk nevralt aktivitet. Dette bryter seg så opp fra hypothalamus, gjennom det limbiske system og tilbake til oppmerksomhetsassosiasjonsområdet. Dette området blir da tvunget til å operere på sitt eget maksimale nivå. Som svar på en slik blokkering av informasjon, blir orienteringsområdet superladet, og i millisekunder er blokkeringen av informasjon komplett (Newberg, D'Aquili og Rause, 2001, ss.118-119). Dette vil ha en dramatisk effekt på både høyre og venstre orienteringsområde. Det høyre området, som er ansvarlig for å skape den nevrologiske matrise som vi opplever som fysisk rom, ville mangle informasjonen den trenger for å skape den spatiale konteksten hvor selvet kan orientere seg. I tillegg vil den ikke ha tilgang til informasjon fra venstre hjernehalvdel om sekvenser og temporale ordninger. Dets eneste alternativ vil være å generere en subjektiv følelse av absolutt romløshet, som sinnet kan tolke som en følelse av uendelig rom og evighet; eller som et tidløst og romløst tomrom. Det venstre orienteringsområdet, som er avgjørende for genereringen av den subjektive følelsen av selv, ville ikke være i stand til å finne kroppens grenser. Sinnets persepsjon av selvet blir nå grenseløst. Det er faktisk ingen følelse av selv i det hele tatt (Newberg, D'Aquili og Rause, 2001, ss.119-120).

Den andre tilnærmingen kaller Newberg, D'Aquili og Rause den aktive meditasjonstilnærming. Denne tilnærmingen trigger et litt annet mønster i hjernens aktivitet. Den tar også utgangspunkt i en intensjon, men er fokusert på kontemplasjon eller bønn det vil si en intens oppmerksomhet på et tenkt eller virkelig objekt. Noen eksempler kan være flammen på et stearinlys, fokus på Gud, en helgen eller et symbolsk kors. For å illustrere, ser vi for oss at fokuset er på det mentale bildet av Kristus. Som i den passive meditasjon, oversetter oppmerksomhetsassosiasjonsområdet intensjonen til de nevrologiske termene for å be. I dette tilfellet lettes den nevralt flyten i stedet for å dempes, som i den passive meditasjon. En slik økende nevralt flyt vil forårsake at det høyre orienteringsområdet, sammen med det visuelle assosiasjonsområdet, fikserer på objektet for fokuset. En kontinuerlig fokusering på et slikt bilde, forårsaker at høyre oppmerksomhetsområde fyrer av nevralt impulser gjennom det limbiske system, til hypothalamus og trigger det sympatiske nervesystemet som kontrollerer opphisselse. Dette resulterer i en mild behagelig tilstand av opphisselse. Når kontemplasjonen blir dypere, økes disse avfiringenes intensitet, til hypothalamus når sitt maksimale nivå. På dette punkt opptrer "spillover" som forårsaker den umiddelbare maksimale aktiveringen av hypothalamus beroligende funksjon. Som i den

passive meditasjon, aktiveres da begge disse funksjoner samtidig og sender maksimal stimulering tilbake gjennom de limbiske strukturer til begge sider av oppmerksomhetsassosiasjonsområdet. Som et resultat av denne plutselige nevrale flyt, økes sinnets evne til å fokusere på objektet og forårsaker betydelige ettervirkninger i både venstre og høyre orienteringsområder. I det venstre orienteringsområdet ser vi det samme resultat som i den passive meditasjonen; begrensningen av den nevrale flyt til hippocampus leder til nedgang av informasjon og gir en uklar følelse av selvet.

Oppmerksomhetsassosiasjonsområdet har drevet det høyre orienteringsområdet til å fokusere mer og mer intens på bildet av Kristus. Når oppmerksomhetsområdet når sine maksimale nivå, blokkerer det ikke informasjonsflyten til det høyre orienteringsområdet, som den gjør til den venstre, men øker fokusets intensitet på det mentale bildet. For å bringe sinnets fokus enda skarpere på dette bildet, begynner oppmerksomhetsområde også å frata det høyre orienteringsområdet all nevralt input som ikke kommer fra kontemplasjonen på det mentale bildet. Det høyre orienteringsområdet har ikke noen annen input enn den oppmerksomhetsområdet gir det mens det prøver å skape en spatial matrise hvor selvet kan eksistere. Det har derfor ikke noe annet valg enn å skape en spatial virkelighet kun ut av oppmerksomhetsområdets kontemplasjon på Kristus. Prosessen fortsetter og all input som er irrelevant for dette, er tatt bort. Når sinnet da blir enda mer fokusert, forstørres bildet av Kristus til sinnet oppfatter det som virkelighetens totale bredde og dybde. Samtidig fortsetter det venstres orienteringsområdet å fratas mer og mer informasjon. Dette resulterer i at mystikerens oppfatning av sitt eget selvs grenser blir mykere. Når følelsen av selv er helt borte, med fullstendig blokkering av informasjon, vil sinnet oppleve det som om det individuelle selv har blitt mystisk absorbert inn i Kristus' transendente realitet (Newberg, D'Aquili og Rause, 2001, ss. 120-122).

Høyre hjernehalvdels oppmerksomhetsassosiasjonsområde



Figur 2.

Illustrasjon av nevralt flyt under aktiv meditasjon.²

Tilstandene som beskrives av denne modellen er dermed ikke i seg selv religiøse, men finnes langs samme nevrologiske kontinuum. Grader av disse tilstandene kan opptre spontant, som for eksempel når man hører på musikk eller beundrer vakker natur og glemmer seg selv i opplevelsen. Når hjernens orienteringsområde fratas nevralt input, oppleves det som om selvet absorberes inn i en større virkelighet. Og det oppleves gjerne som en følelse av å være ett med universet. Disse opplevelsene er en liten smak av den mystiske unions essens, hevder Newberg, D'Aquili og Rause (Newberg, D'Aquili og Rause, 2001, ss. 113-116). Modellen viser hvordan man nevrologisk kan forklare bevissthetstilstandene meditasjon kan føre til. Den passive meditasjonen tilsvarer måten østlige tradisjoner bruker meditasjon. Den aktive meditasjonen tilsvarer den vestlige tradisjonens fremgangsmåte.³

² Jeg har laget figuren basert på Newberg et als beskrivelse over.

³ Jeg er klar over at dette kan diskuteres ut fra det jeg har sagt tidligere.

Østlige tradisjoner beskriver en tilstand under meditasjon som tilsvarer det Newberg et al kaller Absolute Unitary Being. Dette er en tilstand av ren, tom bevissthet, hvor subjekt/objekt distinksjonen er transendert. Det er ikke noe skille mellom selvet og universet, bare en absolutt enhet uten opplevelse av tid og rom. De sier også at de ikke kan uttrykke denne opplevelsen på en adekvat måte, fordi de ikke har språket eller konseptene å gjøre det med. De hevder også at de i denne erfaringen er i kontakt med vår virkelighets essens. I Østen bruker man ord som tom bevissthet, nirvana, Brahman-Atman eller Tao om denne tilstanden. Nevrologisk er denne erfaringen forklart som en sekvens av nevrale prosesser satt i bevegelse av viljesintensjon for å roe det bevisste sinnet ned.

Den aktive meditasjonens høydepunkt tilsvarer den vestlige tradisjons Unio Mystica. Den mystiske union med Gud. Denne modellen vil dermed gi en nevrologisk forklaring på alle mystiske opplevelser hvor mystikeren føler tilstedeværelsen av en personlig guddom. Og denne opplevelsen er ikke identisk med opplevelsen under den passive meditasjonen. I Absolute Unitary Being er det ikke mulig å ha en følelse av selv og det er heller ikke mulig å ha en opplevelse av noen form for virkelighet, heller ikke bilder av Gud (Newberg, D'Aquili og Rause, 2001, ss. 118-120, s. 122).

Newberg D'Aquili og Rause snakker om et nevrologisk kontinuum for slike bevissthetstilstander. Stace har sin liste over det han mener er de felles karakteristika for introverte, mystiske opplevelser til alle tider og steder. I neste del skal det ses nærmere på det nevrologiske kontinuum og sammenlikne opplevelsene et menneske har når han beveget seg langs et slikt kontinuum, med Stace's lister over karakteristika. På denne måten vil jeg undersøke om Stace kan ha rett i at det finnes slike universelle karakteristika.

2.2 Det nevrologiske kontinuum.

Stace hevder at i det han kaller mystisk bevissthet, er sinnet tomt for empirisk innhold. Hvis det kun tas i betraktning det han kaller kjernekarakteristikken for den introverte, mystiske opplevelse, altså den enhetsmessige bevissthet, så kan han gis rett i det. Stace sier også at de andre punktene på hans liste over karakteristika, er en del av denne erfaringen. Han mener at de er karakteristika som nødvendigvis utgår av kjernekarakteristikken. Men man kan ikke forvente å finne alle punktene beskrevet i alle rapporter om en introvert, mystisk erfaring. Dette, hevder Stace, viser at noen erfaringer er ufullstendige (Stace, 1960, s. 122). Jeg mener

Stace tar feil når han sier det. Som vi så i forrige del, så vil jeg anta at flere og flere av punktene på hans liste blir representert, jo sterkere og mer intens omkretsen i hjernen blir.

De østlige tradisjonene, som vi så av meditasjonsmodellen til Newberg, D'Aquili og Rause i forrige del, oppnår faktisk denne kjernetilstanden eller rene bevissthet som er identisk med punkt en på Stace's liste over karakteristika for den introverte erfaring. Da *er* bevissthet tom. Stace gjør forsøk på å forklare de vestlige mystikers påstander om union med Gud fremfor identitet, som de østlige mystikere hevder å oppleve. Han sier at de var presset av sitt kirkesamfunn til å hevde union og ikke identitet for ikke å bli sett som panteister (Stace, 1960, ss. 113-117). Og det er mulig at det er noe sannhet i det. Men hvis man ser på Newberg, D'Aquili og Rauses nevrologiske modell i forrige del, ser man at vestlige mystikere beskriver Unio Mystica. Det vil si, de beskriver opplevelsen av en union og ikke en identitet. Og dette skyldes måten de nærmer seg den åndelige opplevelsen på. Den aktive meditasjon, som for eksempel bønn, utløser andre nevrologiske baner i hjernen og nervesystemet, som gir en annen opplevelse enn i passiv meditasjon. Jeg regner med at det er gode grunner til å tro at de aller fleste vestlige mystikere har gitt oss presise beskrivelser av sine opplevelser.

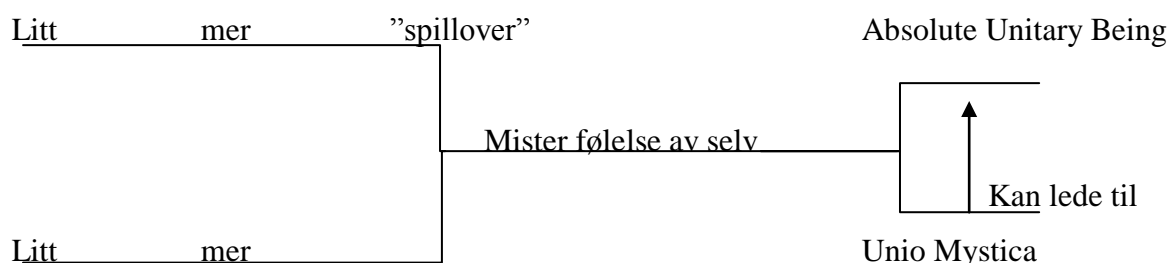
William Wainwright er kritisk til Stace's teori. Han stiller blant annet spørsmålet ved om sinnet virkelig er tomt når mystikeren opplever det Stace kaller mystisk bevissthet. Stace forsøker å vise at alle mystiske opplevelser til alle tider og i alle kulturer har et universelt sett av felles karakteristika. Dette fører til at han forsøker å argumentere for at både østlige og vestlige mystikers opplever en tilstand av ren bevissthet, altså tilstanden han beskriver som kjernekaraktistikken under punkt en. Ut fra den nevrologiske prosessen som opptrer i mystikerens sinn, er det riktigere å si at mystikere oppnår Unio Mystica eller Absolute Unitary Being. Men kan vi si at mystikerens sinn er tomt i Unio Mystica, som vi kan om Absolute Unitary Being? William Wainwright, mener at ingen mystikers sinn er tomt når de har sine erfaringer. Wainwrights argument baserer seg på en sammenlikning med visuelle erfaringer. Han hevder at de både de monistiske og teistiske mystikernes mystiske opplevelser har et fenomenologisk objekt. De teistiske mystikers objekt er en overveldende, kjærlig tilstedeværelse (Gud eller Visnu) og han mener at det er et produkt av vår vanlige konseptuelle utrustning og en handling til passende stimuli. Erfaringen er tom for bilder, men ikke for konseptuelt innhold selv om den er nondiskursiv. Dessuten har den teistiske, mystiske bevissthet et innhold, sier han, nemlig union med Gud (Wainwright, 1981, ss. 23-24).

Han har rett i det. Unio Mystica har et fenomenologisk objekt. Objektet mystikeren i sin aktive meditasjon (bønn) har sitt mentale fokus på, om det er Gud, en flamme eller en helgen. Den monistiske, mystiske erfaring, har ifølge Wainwright, også et fenomenologisk objekt; den tomme bevissthet. Han mener at det er et kognitivt objekt fordi mystikerne beskriver sine erfaringer med termer som ”sant” og ”falskt”. Og fordi de snakker om sine erfaringer som om de av om noe. For eksempel Atman-Braman, realiteten, væren eller det udiffereensierte Ene (Wainwright, 1981, ss. 23-24). Men her tror jeg Wainwright tar feil. I den tomme bevissheten kan det nevrologisk ikke være noe objekt. Dette viser at de teistiske og monistiske erfaringene er forskjellige. I de teistiske, eller vest-europeiske, mystiske erfaringene, er intensjonen å fokusere på et objekt i aktiv bønn, mens i de monistiske, eller østlige tradisjonene, er intensjonen å tømme sinnet.

Ifølge Newberg, D’Aquili og Rause, så finnes altså Unio Mystica og den rene bevissthet seg på et nevrologisk kontinuum hvor opplevelsens intensitet bestemmes av hvor mye den nevralt flyt blokkeres. Altså hvor mye nevrologisk input spesielle deler av hjernen får. Når den nevralt flyten bare er litt blokkert, opplever vi milde enhetlige følelser eller milde opphisselsestilstander. Jo mer den nevralt flyten blokkeres, jo mer intens blir disse tilstandene. Når de nevralt baner et totalt blokkert vil mystikeren oppleve det de kaller Absolute Unitary Being (Newberg, D’Aquili og Rause, 2001, ss.113-116).

Hvordan vil et slikt kontinuum se ut? Og kan Stace’s liste over karakteristika settes inn på et slikt kontinuum? Ja. Det vil jeg nå vise. Man kan sette opp kontinuumet fra Newberg, D’Aquili og Rause et als beskrivelser på følgende måte:

Blokkering av nevralt flyt



Figur 3.

De nevrologiske baner for aktiv og passiv meditasjon.⁴

⁴ Jeg har laget figuren basert på Newberg et als beskrivelser over.

Blokkering eller økning av den nevrale flyt eller informasjon til orienteringsområdene i hjernen går langs et kontinuum. Fra litt blokkering til gradvis til total blokkering eller økning av informasjon til orienteringsområdene i hjernen. Passiv og aktiv meditasjon gir forskjellige mønster i den nevrale flyten. I den passive meditasjon er målet å blokkere den nevrale flyt mest mulig. I den aktive økes den nevrale flyt til høyre orienteringsområde, mens det venstre orienteringsområdet gradvis fratas informasjon som i den passive tilnærming. Men på et punkt møtes disse metodene. Når både funksjonen for opphisselse og ro når sine maksimale nivå, opptrer det en ”spillover” som påvirker det høyre og venstre orienteringsområdet forskjellig med de to metodene. I den aktive meditasjon fører til det Unio Mystica og i den passive fører det til Absolute Unitary Being.

Mystikerens opplevelse av dette kontinuumet blir da som følger: i passiv meditasjon, når blokkeringen av nevralt flyt er liten, vil han oppleve en mild enhetlig tilstand. I aktiv meditasjon vil det være en lett opphisset følelse. Når blokkeringen eller økningen av nevralt flyt øker, vil mystikeren enten føle sterk ro og mer enhet eller sterk opphisselse. Dette gir følelser av ærefrykt og henrykkelse. Når blokkeringen eller økning når sitt maksimale nivå kan det opptre en ”spillover effekt”. I slike øyeblikk kan mystikeren oppleve transe- eller ekstasetilstander og visjoner. Som følge av ”spillover” øyeblikket, vil ikke det høyre orienteringsområdet ha noe informasjon å forholde seg til for å skape en spatial kontekst hvor selvet kan orientere seg. Det eneste alternativ den har er å generere en subjektiv følelse av absolutt romløshet. Denne følelsen tolkes da som tidløst og romløst tomrom. ”Spillover” øyeblikkets andre effekt er at venstre orienteringsområde, som er blokkert for nevralt flyt, ikke finner kroppens grenser og dermed ikke har noen følelse av selv.

Den samme effekten opptrer i venstre orienteringsområde under den aktive meditasjonsmetoden. Men effekten på det høyre orienteringsområdet er annerledes med denne metoden enn med den passive. Med den aktive metoden, som har maksimal økning av nevralt flyt til høyre orienteringsområdet fra oppmerksomhetsområdet som har sitt fulle fokus på objektet for meditasjonen, oppleves objektet eller bildet for oppmerksomheten som den eneste spatiale virkelighet. Når dette opptrer samtidig som venstre orienteringsområde ikke har noen følelse av selv, oppleves en fullstendig absorpsjon av selvet inn i denne virkeligheten. Vi har en tilstand av Unio Mystica. Med den passive metoden, som har fullstendig blokkering av både venstre og høyre orienteringsområde, vil mystikeren miste sin følelse av selv, som i den aktive metoden. Men det høyre orienteringsområdet er i dette tilfellet blokkert, noe som gir en

subjektiv følelse av absolutt tomrom og kan gi en følelse av uendelig rom og evighet. Opplevelsen av et tidløst og romløst tomrom. Til opplevelsen av Absolute Unitary Being.

Vår evne til å oppfatte fysiske grenser ligger i orienteringsområdene i hjernen. Jill B. Taylor opplever under et hjerneslag hvor den venstre hjernehalvdelen hennes ble blokkert, er illustrerende (Taylor, *Med et slag: Hjerneforskerens reise fra hjerneslag til ny innsikt*). Hennes høyre hjernehalvdels egenskaper fikk fritt spillerom. Hun beskriver opplevelsen som at hun ”oppfattet seg selv mer som en flytende substans enn som et fast legeme.” Hun oppfattet ikke seg selv som en helhet skilt fra alt annet, men som ”smeltet sammen med rommet og strømmen rundt seg.” (Taylor, 2009, s. 55). Uten sine fysiske grenser følte hun seg som ”ett med universets uendelighet” (Taylor, 2009, s. 83). Dette tilsvarer følelsen mystikere beskriver som ”selvets oppløsning” og at de føler seg ”ett med universet”. Ifølge Newberg et als modell, innebærer dette også en følelse av tid- og romløshet. Taylor sier det på denne måten: ”I stedet for en kontinuerlig opplevelsesstrøm som kunne deles inn i fortid, nåtid og fremtid, virket det som om alle øyeblikk var fullkomment isolert fra hverandre.” (Taylor, 2009, s. 63). Dette gjorde også at hun opplevde at tiden sto stille og at hennes naturlige tidstakt saknet til sneglefart (Taylor, 2009, s. 66 og s. 88).

Punkt en på Stace’s liste kaller han erfaringens kjernekaraktistikk, og han mener at de fleste andre karakteristikkene opptrer som følge av denne. På en måte har han rett i det. Hvis vi ser på beskrivelsen Newberg, D’Aquili og Rause gir av Absolute Unitary Being, sier de at i denne ultimate enhetlige tilstanden vil det ikke være noen objekter eller vesen. Det vil ikke være noen følelse av tid og rom og heller intet skille mellom selvet og resten av universet. Det subjektive selv vil være erstattet av en absolutt følelse av enhet uten tanker, ord eller emosjoner og uten ego. Det vil være en ren tilstand av udifferensiert oppmerksomhet. I Østen kalles dette for Tomrommet eller Nirvana (Newberg, D’Aquili og Rause 2001, s. 117).

Da ser man at Stace og Newberg, D’Aquili og Rause beskriver den samme tilstanden, men at Stace har lagt fravær av tid og rom til punkt to som en følge av punkt en. Begge hevder at det er en tilstand uten mangfold og uten følelse av selv. Det eneste som gjenstår er en enhetlig tilstand eller bevissthet, et tomrom. Som man ser av kontinuumet til Newberg, D’Aquili og Rause, så forsvinner følelsen av tid og rom først når både venstre og høyre orienteringsområde er fullstendig blokkert. Og det skjer bare under den passive meditasjon, hvor mystikeren vil oppleve en følelse av absolutt tidløst og romløst tomrom. Derfor er det

kun nevrologisk mulig å ha en følelse av tid og romløshet når begge orienteringsområder er fullstendig blokkert for informasjon. Følgen av en slik blokkering vil være at tidløshet og romløshet, sammen med følelsen av å være ett med eller identisk med universet hvor selvet ikke lenger finnes, er den mest grunnleggende bevissthetstilstand vi som mennesker kan oppnå. I denne tilstanden bare er vi i væren. Det finnes ingen objekter, følelser, tanker eller selv, vi er i et tomrom av ren bevissthet. Stace har dermed rett i sin beskrivelse av denne tilstanden, med unntak av at han har utelatt tid- og romløshet. Det er riktig av Stace å sette den enhetsmessige bevissthet som punkt en på en slik liste, for den er en del av det som karakteriserer Absolute Unitary Being eller ren bevissthet.

Både Newberg, D'Aquili og Rause og Stace kaller denne tilstanden for ren bevissthet. Det vil jeg også i det følgende gjøre. Men for Stace er denne tilstanden det han kaller den mystiske bevissthet. Jeg hevder imidlertid at den mystiske bevissthet og den rene bevissthet er to forskjellige tilstander. Jeg følger Newberg et al og vil heretter kalle Unio Mystica for den mystiske bevissthet og Absolute Unitary Being for ren bevissthet. Det er flere grunner til dette.

Newberg, D'Aquili og Rause viser at det er nevrologisk umulig at disse tilstandene er identiske. Det er så betydelige forskjeller mellom dem og av hvordan de oppleves, at det ville være feil å kalle dem identiske. Når Stace hevder at alle punktene på hans liste må være tilstedet under en introvert, mystisk opplevelse, så mener jeg at det skyldes at han ikke kjenner til det nevrologiske kontinuum. Han forsøker også å plassere alle introverte mystikere, til alle tider over hele verden under disse felles karakteristika. Også buddhisme. Hadde Stace hatt kunnskap om det nevrologiske kontinuum, tror jeg han ville sett, som jeg gjør, at buddhisten går helt til enden av det nevrologiske kontinuum og opplever ren bevissthet, mens de fleste teistiske, introverte erfaringene som er beskrevet, opplever Unio Mystica. Dette er nært beslektede opplevelser, men de er på ingen måte identiske.

Når Stace forsøker å sette alle beskrivelser av introverte, mystiske erfaringer inn i ett system, inkluderer han nødvendigvis teistens opplevelse av union med Gud. Og han argumenterer på følgende måte: I Upanishad blir ordet "selv" brukt med systematisk dobbeltbetydning (Stace, 1960, s. 90). Det betegner både det individuelle selv når man når sin rene jeg-het, (eller det jeg kaller ren bevissthet) og det universelle eller kosmiske selv. Det universelle selv er det samme som verdens absolutte eller ultimate realitet. Denne dobbeltmeningen er intensjonell, ifølge Stace. I Vedantisk tolkning av den introverte, mystiske erfaring, er det individuelle selv

og det universelle selv to forskjellige eksistenser, men likevel identiske. Jeg ER det universelle JEG (Stace, 1960, s. 90). Når den kristne mystiker hevder at han har oppnådd union med Gud, er dette ekvivalent til identiteten mellom det rene ego og det universelle ego, sier han. Den eneste forskjellen ligger i tolkningen. Den Vedantiske tolkning er identitet, mens teisten hevder union. Han begrunner denne påstanden, som jeg nevnte over, med at vi ikke kan forvente at alle beskrivelser tar med alle trekk ved erfaringen (Stace, 1960, s. 90).

Som sagt, så mener jeg at denne begrunnelsen ikke holder. For hvis vi ser på kontinuumet, ser vi at følelsen av union kan oppnås gjennom en bevissthetstilstand som fokuserer utelukkende på et bilde. Det vil si at følelsen av union kun er ett skritt på veien mot ren bevissthet. Det er ikke det samme som å si at Unio Mystica på noen måte er en "lavere" tilstand enn Absolute Unitary Being. Den er ikke mindre verdifull, men gir en annen type innsikt og utløses ved at en annen nevrologisk bane aktiveres. Hvis mystikeren i Unio Mystica mister litt av sitt fokus under meditasjonen kan Absolute Unitary Being dermed følge.

Men som vist, opplever mystikeren union og ikke identitet. Han opplever Unio Mystica. Unio Mystica er en nevrologisk tilstand som fremkalles av en aktiv fokusering på et objekt, som i bønn. Mystikeren vil da ha et objekt i sin opplevelse. Nemlig objektet for hans fokus. Når venstre orienteringsområdes blokkering fremkaller en følelse av at selvet oppløses, samtidig som høyre orienteringsområde må skape en spatial virkelighet av informasjonen den får fra oppmerksomhetsområde, får mystikeren følelsen av at han absorberes inn i bildet: han oppnår union med Gud hvis Gud var hans fokus. Dette oppleves som den objektive virkelighet. Det vi da ser, er at teistene har rett når de hevder union og ikke identitet. Og vi ser at i Unio Mystica vil ikke følelse av tid og rom forsvinne totalt. Det som er denne erfaringens hovedkarakteristikk da vil være at mystikeren ikke har noen følelse av selv.

Begge erfaringene befinner seg helt opp mot enden av kontinuumet. Mystikeren i Unio Mystica og mystikeren i Absolute Unitary Being, opplever imidlertid ikke det samme. Jeg ser ikke bort i fra at Stace har rett i at teistiske mystikere har vært forsiktige i sine beskrivelser eller at de faktisk har oppnådd den rene bevissthet. Tar man beskrivelsene bokstavelig vil man samtidig se forskjellen mellom de to tilstandene:

Unio Mystica

Selvet føles grenseløst
tomrom og absorberes
i fokusbildet.
Usigelighet.
Objektiv realitet.

Absolute Unitary Being (Kjernetilstand)

Selvet føles grenseløst, en subjektiv følelse av absolutt
som gir en følelse av uendelig rom og evighet: tid og inn
rom eksisterer ikke.
Usigelighet.
Objektiv realitet.

Når jeg setter Unio Mystica før ren bevissthet på min linje av kontinuitet, er det for å vise at det er mulig for en mystiker som opplever Unio Mystica å oppnå ren bevissthet. Ifølge Newberg et al., kan det skje hvis mystikeren i aktiv meditasjon blir sliten og viljesintensjonen i oppmerksomhetsassosiasjonsområdet blir svakere. Sinnet vil da miste litt av sitt fokus på det mentale bildet og frata det høyre orienteringsområdet den eneste nevrale input den har. Da oppstår den samme nevrologiske situasjonen som i passiv meditasjon; begge orienteringsområdene er fullstendig blokkert for informasjon. Mystikeren vil da komme i den samme selvløse og grenseløse realitet som han når gjennom passiv meditasjon (Newberg, D'Aquili og Rause, 2001, s. 122).

Også Stace gir oss også eksempler fra teister, som for eksempel fra Eckhart. Han beskriver den rene bevissthetstilstanden i tillegg til hans mange eksempler på Unio Mystica, noe som kan antyde at Eckhart og andre teistiske mystikere har opplevd nettopp dette.

Newberg, D'Aquili og Rauses beskrivelser gir oss informasjon om hvilke tilstander som opptrer langs det nevrologiske kontinuum. I begynnelsen av bønn eller meditasjon opptrer milde enhetlige, rolige eller opphissede tilstander. Deretter, når den nevrologiske omkretsen forsterkes opptrer følelser av ærefrykt og henrykkelse. Når den forsterkes enda mer vil mystikeren oppleve glede, fred, salighet og lykke flyte gjennom kroppen. Stace bruker J.A. Symmonds brev som eksempel på en introvert, mystisk opplevelse og dette sitatets første linjer, viser en beskrivelse av hans opplevelse under de første minuttene av et slikt nevrologisk kontinuum:

Suddenly at church, or in company, or when I was reading...I felt the approach of the mood. Irresistibly it took possession of my mind and will,... (James, op.cit., p. 376. James quotes it from H. F. Brown, J. A. Symmonds, a biography, London, 1895, pp 29-31. Stace, 1960, s. 91).

Newberg, D'Aquili og Rause mener at en mild, enhetlig tilstand blant annet opptrer i en menighet som hører på en gudstjeneste. Den felles inspirasjonen gjør at de føler et fellesskap med hverandre og hjernens signaler gir ro og milde gledesfylte tilstander. Taylors beskrivelse av hvordan hennes høyre hjernehalvdel viste henne verden, illustrerer dette på en litt annen måte. Taylor opplever at de mest grunnleggende trekk ved høyre hjernehalvdels personlighet er en dyp, indre fred og en kjærlig medfølelse (Taylor, 2009, s.161). Hun opplever en fredfylt lykke og en følelse av nåde (Taylor, 2009, s. 55) og kaller det "den fredfulle lykksaligheten i mitt guddommelige høyre sinn" (Taylor, 2009, s.79).

Her ser vi at Stace punkt fire og fem på listen over karakteristika for den introverte, mystiske opplevelse, opptrer når det skjer en gradvis blokkering av informasjon til venstre hjernehalvdels orienteringsområde. Taylor venstre orienteringsområde var totalt blokkert og hennes opplevelse av disse følelsene er veldig sterke, slik hun beskriver dem. Hun opplevde dermed samtidig at hun ikke lenger kunne oppfatte sin fysiske kropps grenser. Taylor beskriver det som om hennes "ånds energi nærmest fløt som en diger hval som gled gjennom et hav av stille eufori" og dette innebar "en fantastisk lykksalighet, skjønnere enn de skjønneste gleder vi kan oppleve som fysiske vesener. Bevisstheten min dvelte i en strøm av søt fredfullhet..." (Taylor, 2009, s. 83). Hennes konklusjon er at det i hennes høyre hjernehalvdels bevissthet "finnes det en personlighet som er direkte knyttet til min følelse av dyp indre fred." (Taylor, 2009, s. 159). (I del 2.3 vil jeg diskutere selvet og distinksjoner som kan gjøres mellom hverdagsselvet, eller som Stace sier, vårt empiriske ego og ren bevissthet). Når både opphisselses- og beroligelsesfunksjonene når sin maksimale styrke, vil vi få en "spillover"-effekt. Og denne kan, ifølge Newberg, D'Aquili og Rause, føre til transetilstander,

med øyeblikk av ekstase og visjoner som igjen kan føre til Unio Mystica eller ren bevissthet (Newberg, D'Aquili og Rause, 2001, ss. 116).

I begynnelsen av kontinuumet finner vi da to av karakteristikene på Stace's introverte liste. Punkt fire, følelsen av salighet, glede, ro og lykke, og punkt fem; følelsen av at det som blir forstått er hellig eller guddommelig, opptrer i mild form i begynnelsen av meditasjonen. For eksempel under en gudstjeneste, når man lytter til et musikkstykke eller beundrer vakker natur. Etter hvert som omkretsen i hjernen forsterkes, vil opplevelsen av disse følelsene forsterkes til de når "spillover"-punktet og, mystikeren føler at han "mister seg selv" eller at hans selv går i oppløsning.

Distinksjonen mellom objekt og subjekt.

Jeg vil nå ta for meg diskusjonen om distinksjonen mellom objekt og subjekt, eller riktigere, fraværet av denne distinksjonen i den introverte, mystiske erfaring. Punkt tre på Stace's liste sier at mystikere har følelsen av at det de opplever er en objektiv realitet. De hevder også at det føles som om denne realiteten er en mer fundamental virkelighet enn vår materielle virkelighet.

No doubt we should not speak of seeing but, instead of seen and seer, speak boldly of a simple unity. For in this seeing we neither distinguish nor are there two. The man... is merged with the Supreme, one with it. (Plotinus, Works, trans. By Stephen MacKenna, New York, New York Medici Society, Enneads VI, IX and XI. Stace, 1960, s. 104).

Stace analyserer disse setningene fra Plotins Enneadene. De uttrykker tre påstander. For det første skal vi ikke snakke om et skille mellom observatøren og det observerte. For det andre sier Plotin at mystikeren i denne observasjonen verken kan skille noe fra hverandre eller at det er to ting. Til slutt sier han at mennesket er ett med den høyeste. Dette er tre påstander som sier at observasjonen og observatøren er ett og at det i denne tilstanden ikke vil være mulig å skille mellom forskjellige ting; vi har ingen objekt/subjekt distinksjon. Han sier også at dette er det samme som å være ett med universet, eller det høyeste, med hans termer. Også fra et nevrologisk ståsted vil det i Absolute Unitary Being, ikke være mulig å skille observasjonen fra observatøren (Newberg, D'Aquili og Rause, 2001, s. 123). Dette viser oss at mystikeren transenderer vår vanlige subjekt/objekt distinksjon når han er i ren bevissthet.

Amit Goswami, tidligere professor i fysikk ved Universitetet i Oregon, gir oss en forklaring på hvordan vår hverdagsbevissthet lærer seg å splitte vår subjektive erfaring i subjekt og objekt. Dette skjer på grunn av vår bevissthets iboende "tangled" hierarki. "Tangled" hierarki

betyr at bevisstheten ikke opererer med et hierarki hvor ting forholder seg til hverandre i en rett linje. Hierarkiet er ”tangled”, det vil si at det operer på helt andre måter enn i et rettlinjert hierarki. Bevisstheten skaper denne ”tangled” posisjon og gjennom det, skaper et illusorisk skille mellom objekt og subjekt. Vi kan si at denne splittelsen kommer fra kvantemålet i hjernen. Så når du ser på meg, er jeg et objekt i din bevissthet. Du identifiserer deg med din hjerne som også er et objekt i din bevissthet. Det er dette ”tangled” hierarki gjør, og det er derfor vi har følelsen av selv. Altså; hjernen er subjektet for min erfaring, mitt jeg, samtidig er hjernen et objekt for min bevissthet som jeg identifiserer meg med (Goswami, 2006). Ser vi dette sammen med Plotins påstander, ser vi at dette illusoriske skillet mellom objekt og subjekt ikke er tilstede i denne mystiske, introverte erfaringen. Med utgangspunkt i at bevisstheten kan eksistere uten empirisk sinn eller hverdagssinn, i en ren bevissthetstilstand, vil det være naturlig at en slik illusjon ikke lenger vil være tilstede i erfaringen.

Stace har et naturalistisk utgangspunkt for sin undersøkelse. Han mener derfor at objektivitet er avhengig av lovmessighet slik vi finner den i vitenskapen. Det vil si, den konstante konjunksjon vi finner i naturen. For sanseinnhold vil det bety en konstant konjunksjon av spesifiserbare sanseerfaringer. Finner vi konstant konjunksjon i introverte, mystiske erfaringer? Den introverte, mystiske erfaring (husk at for han så inkluderer det både det jeg kaller mystisk bevissthet og ren bevissthet) er ikkesanselig og består dermed ikke av konstante konjunksjoner av ikkesanselige erfaringer fordi en konstant konjunksjon vil kreve mangfold av partikulære ting. Dette finnes ikke i den introverte, mystiske erfaring; den er uforanderlig, distinktsløs og uten mangfold. Den kan dermed ikke bestå av konstante konjunksjoner og den kan da ikke være objektiv. Men den kan heller ikke subjektiv. For å være subjektiv, må opplevelsen bryte med naturlovene internt eller eksternt. En drøm er subjektiv fordi den har internt innhold som bryter med naturlovene (for eksempel hvis vi drømmer at tunge ting flyter i luften og dermed bryter loven om gravitasjon) eller fordi den har eksternt innhold som bryter med naturlovene (for eksempel kan vi drømme at vi går i gatene i Paris, men vi våkner i Oslo) (Stace, 1960, 140-143). Videre sier han at den introverte, mystiske erfaring ikke kan være i konflikt med naturlovene av samme grunn som den ikke er objektiv: det finnes ikke mangfold i erfaringen som kan bryte med naturlovene, verken internt eller eksternt. En slik konklusjon; at den introverte, mystiske erfaring verken er objektiv eller subjektiv, er velkjent blant mystikere (Stace, 1960, ss. 145-146). Disse påstandene vil være riktig for det jeg kaller Absolute Unitary Being eller ren bevissthet.

Videre påpeker Stace at en slik konklusjon virker å være i konflikt med den sterke følelsen av objektivitet som mystikere hevder de opplever i sine erfaringer. Mystikeren føler en intens overbevisning om at erfaringen hans ikke bare en drøm. Han føler at erfaringen transenderer hans egen personlighet og er noe mye større enn ham selv, bortenfor hans egen individualitet. Og det er det han uttrykker når han sier at den er virkelig eller ”den sanne og eneste realitet”. Da er det naturlig for mystikeren å si at det eksisterer noe objektivt utenfor han selv (Stace, 1960, s. 146). Jeg mener at dette er en riktig konklusjon. For når venstre orienteringsområde i hjernen ikke finner grensene for selvet, vil den ikke ha noe annet valg enn å oppfatte selvet som endeløst og intimt sammenvevd med alle og alt sinnet sanser. Denne persepsjonen ville føles helt og definitivt virkelig (Newberg, D’Aquili og Rause, 2001, s. 6).

Enstemmighetsargumentet er et argument som er rettet mot nonmystikere som tviler på mystikeren når han hevder at han opplever en objektiv virkelighet i sin erfaring. Premisset i dette argumentet er universaliteten i mystikeres beskrivelser av sine opplevelser til alle tider og fra hele verden. Enigheten mellom mystikere beviser eksistens av en universell menneskelig ”make-up” som inkluderer fysiske og mentale strukturer. Men dette viser ikke noe annet enn at det er noe i menneskets natur, enten fysisk eller mentalt, som gjør at de har liknende erfaringer, mener Stace (Stace, 1960, s.135). Newberg, D’Aquili og Rause mener at de har funnet denne fysiske ”make-upen” i de nevrologiske banene som setter i gang gjennom den mystiske erfaring (Newberg, D’Aquili og Rause, 2001, ss. 139-140). Vi kan dermed konkludere med at vår tilbøyelighet til mystiske erfaringer er universell. Dette støtter Stace’s konklusjon.

Stace trekker igjen en parallell mellom mystiske erfaringer og sanseerfaringer og spør: hvis enstemmighet er et tilstrekkelig kriterium for sanseerfaringers objektivitet, hvorfor er det ikke et tilstrekkelig kriterium for den mystiske erfaring? For at vi skal oppfatte noe som objektivt, må vi kunne kalle en erfaring offentlig. At en erfaring er offentlig betyr bare at mange private erfaringer er like eller ville vært like, hvis man tok de samme stegene. Og det er det mystikere hevder, når de sier at alle mennesker kan oppleve denne mystiske virkeligheten. Hvis alle mennesker gjorde det som skulle til for å erfare denne virkeligheten, ville de oppleve den, og dermed ville de kunne verifisere mystikerens påstander. Stace konkluderer, ut fra dette, med at det er grunn til å tro at mystikeres universalitets påstand av den mystiske erfaring er korrekt (Stace, 1960, ss. 135-139). Jeg er enig med Stace i denne konklusjonen, fordi jeg mener at Newberg et als forklaringer av de fysiologiske prosessene under meditasjon eller bønn, er

korrekte. Det betyr at alle mennesker kan oppleve den mystiske virkelighet, hvis de intensjonelt eller spontant setter denne nevrale omkretsen i gang. Den mystiske erfaring er universell og jeg antar at de fleste mystikere har vært tro mot sine opplevelser når de har beskrevet dem. Konstant konjunksjon og enstemmighet er da det som etablerer objektivitet, i følge Stace.

Det Stace deretter vil gjøre, er å vise at det ikke er noen virkelig kontradiksjon mellom uttrykket ”følelse av objektivitet” og at den mystiske erfaring verken er subjektiv eller objektiv. Han mener at enstemmigheten blant mystikere er et stekt bevis for at de ikke har gitt feil beskrivelser av sine erfaringer som distinktsløse og uforanderlige. Mystikerne hevder også at erfaringen er selvtransenderende. Det vil si at individet opplever en ren enhet, eller en ren bevissthet, og Stace bruker også ordet rent ego om denne tilstanden. Vi kan derfor si at han når sitt individuelle ego. Dette kaller Stace transsubjektivitet. Altså en mystiker som transenderer sitt empiriske, hverdagsego (eller som jeg vil kalle det; det empiriske sinn) og oppnår en tilstand av ren bevissthet (Stace, 1960, s. 147).

Dette stemmer med mine konklusjoner om at mystikeren oppnår ren bevissthet i Absolute Unitary Being. (Jeg vil i neste del vise at denne tilstanden også tilsvarende den enhet som gjør mystikeren til det spesifikke individet han er. Med min terminologi, vil definisjonen av ren bevissthet også inkludere denne enheten. Jeg vil dermed ikke bruke uttrykket ”individuell ego” når jeg omtaler denne enheten, men uttrykket ”ren bevissthet”.) Videre hevder mystikere at denne individuelle enheten oppløses i et uendelig og universelt selv. Grensene for det individuelle selv viskes ut og individet går bortenfor seg selv og blir senket ned i en grenseløs og universell bevissthet. Dermed konkluderer mystikere med at han har nådd universets rene ego eller at hans individuelle selv og det universelle selv har blitt identiske (Stace, 1960, s. 147). Som vist, skyldes følelsen av uendelighet at all informasjon til det venstre orienteringsområdet er blokkert slik at han ikke lenger opplever kroppens grenser. Orienteringsområdet har da ikke noe annet valg enn å skape en tom virkelighet for mystikeren. Og denne tomme virkeligheten oppleves som uendelig og tidløs. Mystikeren har ikke lenger noen følelse av selv og opplever at deres individualitet oppløses og blir ett med erfaringen.

Stace mener at mystikeren er berettiget i sin tro på et transcendent og universelt selv, men at det er feil å si at dette universelle selv har objektiv eksistens. Som forklart over, skaper bevisstheten tangled hierarki og kondisjoneringen av vår identitet skaper en splittelse i vår subjektive erfaring til objekt og subjekt. Stace uttrykker det samme når han sier at vi har blitt oppdratt til å se distinksjonen mellom subjekt og objekt som absolutt. Når mystikeren transenderer denne splittelsen, vil han ikke lenger oppfatte denne objekt/subjekt distinksjon. Og dette er da det tredje alternativet Stace mener vi vanligvis ekskluderer og som dermed kan forklares av tangled hierarki.

Når mystikeren skal uttrykke sin opplevelse, vil han da normalt ikke ha uttrykkene som dekker det han føler når han opplever å ha vært i kontakt med noe bortenfor og utenfor ham selv. Han bruker derfor uttrykk som impliserer at det universelle selv som en objektiv realitet (Stace, 1960, ss. 147-148). Men det universelle selv kan ikke ses verken som objektivt eller subjektivt, som Stace allerede har vist oss. Når mystikeren da så sterkt føler at erfaringen er en objektiv realitet, kan vi berettige det på en litt annen måte enn Stace gjør. Han gir en psykologisk forklaring av fenomenet; når mystikeren er så sikker, betyr det at det er noe han erfarer og ikke noe han tillegger erfaringen som en tolkning. Det er erfaringen av individualitetens oppløsning, ”jegets” oppløsning og at ”jeget” går inn i noe bortenfor seg selv som Koestler kaller ”den universelle pool.” Selvtransenderingen er selverfart og ikke tenkt. En tolkning av en erfaring kan betviles, men erfaringen selv kan man ikke tvile på (Stace, 1960, ss. 153-154). Men som vist tidligere, skyldes følelsen av en objektiv realitet at orienteringsområdet tvinges til å skape en realitet for selvet av den informasjonen det får fra oppmerksomhetsområdet. Dette fører til at mystikerens persepsjon av virkeligheten orienteringsområdet skaper, vil føles som en objektiv realitet.

Usigelighet.

Men Stace har utelatt enda ett punkt til ved kjernekarakteristikken; usigelighet. Stace setter ”påstått usigelighet” som punkt syv på sine lister og han bruker en del plass på å forsøke å vise at mystikerne kan beskrive erfaringene. For det er et problem at de hevder at erfaringen er usigelig og samtidig forsøker å beskrive den. Ifølge Newberg, D’Aquili og Rause, vil ikke mystikere verken i *Unio Mystica* eller i *Absolute Unitary Being* være i stand til å uttrykke opplevelsene med våre vanlige konsepter og ord, fordi disse ikke finnes i mystikerens sinn i disse tilstandene. Med dette hevder de at Stace tar han feil når han argumenterer for at erfaringen ikke er usigelig. For når mystikere til alle tider og i alle kulturer hevder at

erfaringen er bortenfor enhver forståelse og at vi ikke noen gang vil kunne forstå den uten å ha opplevd den, så har de rett, ifølge Newberg, D'Aquili og Rause. De sier at denne følelsen skyldes at venstre hjernehalvdels oversettelsesfunksjon fra bilde til ord, utelukkes av erfaringen. Venstre hjernehalvdel har evnen til å snu visuelle input til logisk verbaliserte konsepter. Denne evnen har ikke høyre hjernehalvdel. Når venstre hjernehalvdel utelukkes fra mystikerens sinn, så har ikke den høyre hjernehalvdelen noen måte den kan konvertere de mottatte bildene, til ord (Newberg, D'Aquili og Rause, 2001, s. 23).

Jeg mener da at vanskelighetene mystikerne møter med å gi adekvate beskrivelser av sin opplevelse, skyldes nettopp dette. Når bare den høyre hjernehalvdel mottar input, vil opplevelsen domineres av sterke emosjoner, noe Taylor's beskrivelser bekrefter. Dette fører til at mystikeren ikke har så lett tilgang til venstre hjernehalvdels oversettelsesfunksjon, noe som er tilfellet i *Unio Mystica*. I *Absolute Unitary Being* er begge hjernehalvdeler fratatt informasjon, noe som fører til at mystikeren heller ikke her kan konvertere opplevelsen til ord. I begge tilfeller fører det til at mystikeren ikke får beskrevet opplevelsen slik den egentlig opplevde den. Som Goleman sier, den mediterende er en som "bare vet" og har sin forståelse fra en direkte erfaring. Han har ikke noen ord for sin forståelse, men forstår den uten av han kan uttale sin forståelse (Goleman, 1979, s. 134).

Gjennom noen få eksempler fra Stace's bok, vil jeg nå vise at min tese om at usigelighet er en del av både *Unio Mystica* og *Absolute Unitary Being*, er korrekt. Jeg begynner med en del av sitatet fra J.A. Symmonds, hvor han sier at han opplevde transetilstanden eller den mystiske erfaringen han hadde, som ubehagelig:

...One reason why I disliked this kind of trance was that I could not describe it to myself. I cannot even now find words to render it intelligible... (James, op.cit., p. 376. James quotes it from H. F. Brown, J. A. Symmonds, a biography, London, 1895, pp 29-31. Stace, 1960, s. 91).

Symmonds nevner ikke noen opplevelse av fred og glede og heller ikke følelsen av objektiv realitet. Stace noterer seg bare dette som et avvik fra andre mystikeres beskrivelser før han går videre (Stace, 1960, s. 92). Det kan derfor virke som om Stace mener at Symmonds syntes at selve opplevelsen var ubehagelig, men det er ikke slik jeg tolker dette sitatet. Det Symmonds opplever som ubehagelig, er at han ikke kunne beskrive opplevelsen. Usigeligheten ved opplevelsen. Ifølge Newberg, D'Aquili og Rauses kontinuum ville han ikke kunnet oppleve en enhetlig tilstand uten på forhånd å ha opplevd den milde og beroligende følelsen som kan oppstå i forbindelse med en gudstjeneste eller andre opplevelser som utløser slike følelser.

Noen setninger senere, bekrefter Stace selv at Symmonds opplevelse har den vanlige paradoksalitet som kjennetegner den introverte mystiske opplevelse: paradoksaliteten ved en erfaring som både er positiv og negativ. Negativ i den forstand at man har positive følelser om et fravær, altså noe negativt (Stace, 1960, s. 93). Symmonds ubehag skyldes altså at han ikke har ord og uttrykk som han kan bruke for å beskrive denne transetilstanden, ikke at opplevelsen i seg selv var negativ.

At erfaringen er usigelig, hevdes også i Upanishad. Her beskrives først tre normale, mentale tilstander: våken bevissthet, drøm og drømmeløs søvn før en fjerde mental tilstand beskrives:

The Fourth, say the wise...is not the knowledge of the senses, nor is it relative knowledge, nor yet inferential knowledge. Beyond the sense, beyond the understanding, beyond all expression, is the Fourth. It is pure unitary consciousness wherein awareness of the world and of multiplicity is completely obliterated. It is ineffable peace. It is Supreme Good. It is One without a second. It is the Self. (The Upanishad, op. cit., p. 51, Stace, 1960, s. 88)

I den fjerde tilstanden, gir sansene våre oss kunnskap som går bortenfor forståelse og uttrykk. Dette er en ren, enhetlig bevissthet hvor det ikke finnes mangfold og hvor man ikke har noen oppmerksomhet om verden utenfor ens eget sinn. Det er fullstendig ro, godhet og det Ene uten det andre. Det er Selvet (Stace, 1960, s. 88). Dette er altså en beskrivelse av hvordan den rene bevissthet, eller Absolute Unitary Being i enden av kontinuumet, oppleves og den blir definert som Selvet. Denne tilstanden er bortenfor vår forståelse og vi kan ikke uttrykke den adekvat. Den er usigelig. Stace berettiger dette med at ordene ”forståelse”, ”intellekt”, ”intelligens” og ”fornuft” som gjennomgående brukes av mystikere, alle betyr tankens fakultet som konseptuell tanke, distinkt fra sansning. Når mystikere da også hevder at all resonnering og alle tanker, også er utelukket i den introverte, mystiske opplevelse, blir det det samme som å si at all forståelse er ekskludert fra mystikerens bevissthet (Stace, 1960, s. 89). For i ren bevissthet er mystikeren bare i sin individuelle bevissthets enhet, skilt fra det empiriske sinn hvor alle intellektuelle prosesser og empirisk sansning foregår. Den empiriske hverdagsbevissthet, eller sinnet, henger sammen med vår venstre hjernehalvdel. Normalt bruker vi venstre hjernehalvdel til å forstå og uttale språk. Taylors opplevelser der denne delen av hjernen hennes ble satt ut av funksjon, var at hennes evne til å forstå tale og til å skape tale forsvant (Taylor, 2009, s. 60, s. 72). Dette viser at når mystikerens hjerneområder blir påvirket av blokkeringen av informasjon til venstre orienteringsområde, vil han ha store problemer med å konseptualisere sin opplevelse og å uttrykke den med ord, som han vanligvis trenger venstre hjernehalvdels funksjoner for å gjøre.

Jeg vil også ta med denne delen av sitatet fra Plotins Enneader:

Only in separation is there duality. This is why the vision baffles telling; for how can a man bring back tidings of the Supreme as detached when he has seen it as one with himself... Beholder was one with beheld...he is become the unity, having no diversity either in relation to himself or anything else...reason is in abeyance and intellection, and even the vey self, caught away, God-possessed, in perfect stillness, all the being calmed...(Plotinus, Works, trans. By Stephen MacKenna, New York, New York Medici Society, Enneads VI, IX and XI. Stace, 1960, 104).

Her mener Stace at Plotin gir oss en logisk grunn til at erfaringen oppleves som usigelig. Plotin sier at det å beskrive noe impliserer at vi står overfor et objekt som skal forklares. Men i den rene bevissthet, finnes det ingen dualitet. Dermed er ikke den betingelsen oppfylt i erfaringen av det Ene fordi den som erfarer den opplever at han er ett med den. Det finnes dermed ikke noe objekt som kan forklares og derfor mener Stace at dette er en grunnleggende, indre logisk vanskelighet som mystikeren står overfor (Stace, 1960, ss. 104-105). Dette er bare en annen måte å forklare opplevelsen mystikeren har når hans orienteringsområder i hjernen er blokkert for informasjon og han har transendert objekt/subjekt distinksjonen. Han har ikke tilgang til venstre hjernehalvdels evne til å oversette bilder til ord og konsepter.

To mystiske tilstander.

Jeg hevder at det finnes to ulike mystiske tilstander; Unio Mystica og Absolute Unitary Being. Begge disse befinner seg på den ene enden av et nevrologisk kontinuum, hvor Absolute Unitary Being, eller ren bevissthet er den mest grunnleggende.

Unio Mystica kjennetegnes ved at mystikeren høyre orienteringsområde kun mottar informasjon om det fokuserte, fra oppmerksomhetsområdet. Hans venstre orienteringsområde er helt blokkert for informasjon, noe som fører til at han opplever at hans individuelle selv oppløses, og smelter sammen i union med objektet for hans fokus. På denne måten opplever han at hans individuelle, subjektive selv oppløses og unionen med objektet for fokuset, blir også hans subjektive virkelighet. Denne tilstanden ledsages av sterke følelser fra den nevrologiske ”spillover”, hvor for eksempel ærefrykt (følelse av guddommelighet), henrykkelse og kjærlighet vil være tilstedet i erfaringen. Mystikeren vil også oppleve denne tilstanden som en realitet, fordi hjernens høyre orienteringsområde tvinges til å skape en spatial virkelighet av informasjonen den får av oppmerksomhetsområdet. Han vil ikke adekvat kunne beskrive opplevelsen i etterkant fordi han ikke har tilgang på venstre hjernehalvdels oversettelsesfunksjon fra bilde til ord. I denne opplevelsen finner vi noen punkter fra Stace’s liste over karakteristika ved den introverte, mystiske opplevelse: punkt tre; følelsen av realitet eller objektivitet, punkt fire; glede, ro osv, punkt fem; ærefrykt og

henrykkelse og punkt syv; usigelighet.

Punkt en og to på Stace's liste over karakteristika, den enhetsmessige opplevelse uten empirisk sanseinnhold og nontemporalitet og nonspatialitet, finner vi kun i Absolute Unitary Being. I Absolute Unitary Being eller ren bevissthet, vil både det venstre og høyre orienteringsområde være blokkert for informasjon. Det betyr at mystikeren er i en tilstand som er absolutt tom for empirisk innhold. Alle tanker, følelser eller sansning vil være utelukket fra sinnet som følge av den totale blokkeringen av informasjon til orienteringsområdene i hjernen. Det vil si at i denne tilstanden vil ikke mystikeren være overveldet av de sterke følelsene som han opplever i Unio Mystica. Denne tomme, rene bevissthetstilstanden kjennetegnes først og fremst av totalt fravær av empirisk innhold, i kombinasjon med at han opplever det som om selvets grenser er oppløst, og at han er ett med universet i et tidløst og romløst tomrom.

Begge disse bevissthetstilstandene er unike. Men de har også trekk som er felles for begge.

De unike trekkene for Absolute Unitary Being er at:

1. Den er tom for alt empirisk innhold.
2. Den oppleves som et tidløst og romløst tomrom.
3. Mystikeren har en opplevelse av identitet med universet.⁵

De unike trekkene for Unio Mystica er at:

1. Mystikeren opplever en union med det mentale bildet for hans fokus.
2. Denne unionen ledsages av sterke følelser. Herunder ærefrykt, kjærlighet, glede og følelse av guddommelighet.

Felles for begge disse bevissthetstilstandene er:

1. Følelsen av at selvets grenser oppløses som følge av at venstre orienteringsområde blokkeres for informasjon. Mystikeren oppfatter selvet som endeløst og sammenvevd med alt sinnet sanser når dette skjer og denne persepsjonen
2. vil føles helt og definitivt virkelig (Newberg, 2001, s.6). Mystikeren opplevelse vil da oppfattes som objektiv, og som en realitet.
3. Usigelighet. I begge tilstanden vil ikke mystikeren ha tilgang venstre hjernehalvdels oversettelsesfunksjon fra bilde til ord.

⁵ Jeg kommer tilbake til en diskusjon om hva begrepet "universet" er i denne sammenhengen.

Stace hevder at det han kaller den mystiske bevissthet er en universell opplevelse for alle mystikere til alle tider og på alle steder. Og han bruker mye plass på å prøve å vise at dette er tilfelle. Gjennom diskusjonene i denne delen har jeg vist at Stace's forsøk på å sette alle mystiske tilstander inn i samme kategori, nødvendigvis vil være feilslått. Basert på nevrologi har jeg vist at det er to mystiske bevissthetstilstander, hvor hver av dem er mest fremtredende i hver sin del av verden. Begge tilstandene er universelle fordi begge kan relateres til den menneskelige "make-up". Denne menneskelige "make-up" gjør at vi alle har mulighet til å oppleve begge disse tilstandene, og at vi alle opplever milde former av dem, uten at vi nødvendigvis assosierer tilstandene med mystisisme.

Stace har ikke sett forskjellen mellom de to tilstandene og har forsøkt å finne felles karakteristika som passer på alle beskrivelser av mystiske tilstander. Han har lyktes ganske godt. Men hadde han ikke vært fullt så oppsatt på å klare å plassere absolutt alle beskrivelser i en mal, ville han kanskje ha sett det vi har sett i denne oppgaven.

Stace' utelatelser.

Som nevnt i min innledning, uttrykker Stace veldig klart hva slags opplevelser han ikke regner som mystiske erfaringer. Han utelukker transetilstander, henrykkelse, hyperfølsomhet, visjoner og stemmer.

Henrykkelse, mener Stace, karakteriseres som opplevelsen av ekstrem glede og som unormale kroppsforandringer under den mystiske erfaring. Slike opplevelser har med mystikerens personlighet å gjøre, mener Stace. De opptrer blant de mer emosjonelle og hysteriske mystikere og ikke blant de rolige og intellektuelle typene. Derfor anser han dem ikke som en del av den universelle kjernen ved mystiske erfaringer (Stace, 1960, ss. 51-53).

Dette er en feilaktig konklusjon. Som jeg har vist opptrer henrykkelse og ekstase når den nevrologiske banen i hjernen når sitt "spillover" punkt. Avhengig av om mystikeren har en aktiv eller passiv tilnærming i sin meditasjon, det vil si, om han helt fra begynnelsen primært aktiverer opphisselsesfunksjonen eller den beroligende funksjonen, vil opplevelsen av "spillover" effekten være forskjellig. Når opphisselsesfunksjonen er primær, som i den aktive tilnærmingen, er det sannsynlig at ekstatiske tilstander, samt henrykkelse og sterke emosjonelle responser vil prege hans opplevelse og føre til Unio Mystica. Når den beroligende funksjonen er den primære, som i passiv meditasjon, vil mystikeren som følge av "spillover" effekten oppleve sterke beroligende følelser, som glede og fred, rett før han når den rene bevissthet. Stace poengterer at disse rolige følelsene er en del av den universelle

kjerne, og dermed for Absolute Unitary Being, den tomme enheten hvor sinnet er helt uten empirisk innhold. Han har rett i det. Men han gjør en feil når han utelukker sterke følelser som henrykkelse og ekstase fordi disse opptrer i det nevrologiske kontinuum mot Unio Mystica.

Han hevder også at vi kan dele opp alle mystikere i alle kulturer og til alle tider i to kategorier: de emosjonelle og de intellektuelle uten at det er en skarp skillelinje mellom dem. For eksempel viser han til St. Teresa beskriver seg selv som beruset på kjærlighet. Stace anser at St. Teresa var av den hyperfølsomme typen mystiker. Han hevder at hun ikke var interessert i teori og abstrakt tenkning, at hun ikke var i stand til å skille mellom erfaring og tolkning og viser mangel på balanse og kritisk evne i sine beskrivelser av mystiske erfaringene hun opplevde (Stace, 1960, s. 53, s.104). St. Teresas motsats i personlighet, er Meister Eckhart, sier Stace. Eckhart var av den intellektuelle og filosofiske typen mystiker (Stace, 1960, s. 102). Stace hevder likevel at disse to rapporterer om den samme mystiske opplevelse i sine skrifter og han forsøker å vise det, ved å sette Johannes av Korset inn som en bro mellom dem. Johannes av Korset var en mystiker med dype psykologiske anlegg som levde samtidig med, og samarbeidet med St. Teresa. I Johannes av Korsets skrifter finner Stace den samme beskrivelsen av prosessene for å oppnå mystisk bevissthet som han finner hos Eckhart. Han konkluderer dermed at også St. Teresas beskrivelser er av den samme opplevelsen som Eckhart, til tross for hennes hyperfølsomhet. Det finnes flere skriftsteder fra St. Teresa, hvor hun beskriver transetilstander og andre tilstander som Stace utelukker fra sin definisjon av den mystiske erfaring (Stace, 1960, ss. 102-104).

Ved å avvise beskrivelser som St. Teresa gir oss, hevder han at det ikke finnes emosjonelle elementer i den mystiske erfaring. Han forklarer det med at selv om alle menneskelige erfaringer aldri er emosjonelt nøytrale, er mystikers erfaring av lykksalighet, fred og glede, uttrykker dette bare den emosjonelle siden av erfaringen. Men disse følelsene er rolige og rene og derfor en kilde til kraft og ikke som St. Teresas hyperfølsomhet, som er en kilde til svakhet (Stace, 1960, ss. 53-55). Som jeg har vist hittil i denne oppgaven, kan ingen mystikere settes i en slik bås og kalles hyperfølsom. Det nevrologiske kontinuum beskrevet over, viser at transe- og henrykkelsestilstander, er tilstander som opptrer når mystikeren går dypere og dypere ned i sin meditasjon. Den nevraltale banen i hjernen blir sterkere og sterkere til ”spillover” effekten opptrer, kan mystikeren oppleve ekstatiske tilstander og ha visjoner. Går mystikeren videre og når Unio Mystica, vil han oppleve sterke følelser, altså tilstanden som Stace har satt merkelappen ”hyperfølsomhet” på. Dette eksempelet viser ikke bare at Stace tar feil når han

ekskluderer visse bevissthetstilstander fra den mystiske erfaring. Det viser også at Stace ikke har sett at vi her snakker om to forskjellige bevissthetstilstander. Det kan virke som om han har vært så oppsatt på å vise universaliteten på grunnlag av mystikernes rapporter, at han har oversett de klare forskjellene som jeg her har påpekt.

2.3 Hjerne, sinn og bevissthet.

I forrige del argumenterte jeg for at det finnes to forskjellige mystiske tilstander; Unio Mystica og Absolute Unitary Being. Om det er mulig å være i Absolute Unitary Being eller en tilstand av ren bevissthet, er det uenighet om. Hvis det finnes en slik tilstand, må den være noe annet enn det vi opplever at vår bevissthet er i hverdagen. Stace sier det på en fin måte; ren bevissthet er en bevissthet uten å være bevisst om noen spesiell eksistens (Stace, 1960, s. 93).

Wilder Penfield er en kjent spesialist i nevrovitenskap. I 1962 ble han kalt til Moskva for å se til en pasient som hadde vært utsatt for en trafikkulykke. Pasienten hadde store hodeskader og ble ansett å ligge i koma. Han hadde blitt holdt i live i seks uker uten å kunne bevege seg, men med øynene åpne. Penfields første dom var at pasienten var uten bevissthet og anbefalte en operasjon for å diagnostisere tilstanden nærmere. Når pasientens kone satt på sengekanten for å forklare pasienten hva som skulle skje, ble Penfield svært overrasket da han registrerte at pasienten beveget øynene fra sin kone og opp til ham selv. Det virket som om han hørte og forsto det som ble sagt, uten at han kunne gi noen som helst respons. Penfield konkluderte med at pasienten hadde fått igjen bevisstheten og dermed ikke trengte operasjonen. Pasientens hjerne fungerte nesten normalt igjen etter noen måneder. Penfield beskriver dette tilfellet fordi det demonstrerer at når bevisstheten er tilstedet, så brukes hjernemekanismer som er plassert øverst i hjernen, til å aktivisere og bruke andre mekanismer som ikke har blitt skadet. Det beviser også, sier han, at sinnet kan beholde data som det mottar når dette skjer, og at bevissthetsstrømmens mekanismer beveges fremover. Men sinnet, uten hjernens spesialmekanismer for hukommelse, kan ikke selv huske uten disse mekanismene. Dette viser også at bevissthet kan være tilstede når mekanismene plassert øverst i hjernen er normalt aktive, selv om tilstøtende deler av hjernen ikke er aktivert (Penfield, 1979, ss. 29-30).

Det Penfield her sier, impliserer, hvis vi trekker tankerekken litt lenger, at det kan eksistere en bevissthet uavhengig av vår fysiske hjerne. For hvis bevissthet kan være tilstedet når bare

noen få av hjernens mekanismer er i funksjon, så betyr det at bevisstheten ikke er avhengig av alle hjernens funksjoner for å eksistere. Rent hypotetisk, la oss da tenke oss at bevisstheten kan eksistere uavhengig av våre hjernes funksjoner, som for eksempel resonnering og logisk deduksjon, slik mystikere hevder at de opplever at den gjør i ren bevissthet. Da har vi et skille mellom hjerne, sinn og bevissthet.

Sinn og hjerne.

La oss se på hva Newberg, D'Aquili og Rause sier om forholdet mellom sinn og hjerne. De definerer den biologiske hjernen som en samling fysiske strukturer som samler og prosesserer sanselige, kognitive og emosjonelle strukturer. Sinnet defineres som tanker, minner og emosjoner som oppstår av de perseptuelle prosesser i hjernen. Uten hjernens evne til å prosessere forskjellige typer input ville ikke tanker og følelser som konstituerer sinnet eksistere. Hjernen skaper sinnet. Men hjernens drivkraft til å skape levende persepsjoner, kan bety at hjernen ikke har noe annet valg enn å generere tanker og emosjoner. Og tanker og emosjoner er de grunnleggende elementer i sinnet. Nevrologisk så kan da ikke sinnet eksistere uten hjernen og hjernen kan ikke eksistere uten å strebe etter å skape sinnet. Forholdet mellom hjerne og sinn er da så nært at det virker som om vi må se de to termene som to forskjellige aspekter av samme ting. For å kunne skille sinnet fra hjernen, måtte vi tenke på nevronene som noe distinkt fra deres funksjon. Men det ville være det samme som å skille vannet i et hav fra havets bølger. Vannet er det som gir bølgen energi, form og bevegelse og vannet er da nødvendig for at bølgen skal kunne eksistere. Uten vann, ingen bølge. På samme måte kan vi ikke skille nevroner fra deres funksjoner (Newberg, D'Aquili og Rause, 2001, ss. 33-34).

Som vist i forrige del, har venstre og høyre hjernehalvdel forskjellige funksjoner. David Galin forklarer det på denne måten: Den venstre hjernehalvdelen er analytisk, rasjonell og opptatt av detaljer. Den mottar informasjon som den deler opp i separate deler for å kunne håndtere en ting av gangen. Deretter oversetter den de enkelte delene til konsepter og ord og på denne måten etableres grenser. Grenser er derfor viktig i denne delen av hjernen, for det er det som separerer et objekt fra dets kontekst. Sekvenser eller temporale ordninger er også veldig viktig i dette analytiske modus. Den høyre hjernehalvdelen kalles ofte intuitiv-holistisk. Den er settet for vår kreativitet og har evnen til å oppfatte overordnede mønster, spesielt mønstres relasjoner. Den integrer mye informasjon på en gang og det er en viktig funksjon når vi er i situasjoner hvor den essensielle mening gis av overordnede relasjoner mellom forskjellige

elementer og ikke av elementene selv. Høyre hjernehalvdel er da det som gjør at vi kan se et mønster selv om noen av bitene mangler, fordi den er spesielt god til å "bridge gaps" (Galin, 1979, ss. 19-21).

Jill Bolte Taylor sier også at venstre hjernehalvdel er den seriøse delen av hjernen vår. Det er den som bedømmer ting som riktige eller gale og tar avgjørelser basert på det vi tidligere har lært. Den er opptatt av detaljer og styrer livene våre etter strenge tidsskjema. Den høyre hjernehalvdelen er opptatt av her og nå. Uten venstre hjernehalvdels stadige avveining av ting som gode eller dårlige, vil vi ikke ha en eneste bekymring og vi vil være fulle av entusiasme, sier hun. Høyre hjernehalvdel tar ting som de er og har en optimistisk innstilling til livet som gjør at man vil bli fylt av takknemlighet, tilfredshet og medfølelse. Høyre hjernehalvdel begrenses ikke av venstre hjernehalvdels (eller sinns) regler og rammer og vil dermed ikke kjøre seg fast i fortiden eller frykte fremtiden. I tillegg vil man da oppfatte verden som flettet sammen i en universell vev og oppleve sin egen eksistens som ett med universet. "Her finnes mitt guddommelige sinn, hun som vet, den kloke kvinnen og hun som observerer... Mitt høyre sinn har ingen oppfatning av grenser, og erklærer: "Jeg er en del av det hele"... Mitt høyre sinn ser en helhet i alle levende enheter" (Taylor, 2009, ss. 165-168).

Her kan det se ut som om Taylor mener at vi har to sinn. Men jeg tror ikke det er det hun mener og det er heller ikke slik jeg oppfatter det. Høyre og venstre hjernehalvdels funksjoner kompletterer hverandre og utgjør sinnet. Normalt domineres vi av vår venstre hjernehalvdels karakteristika og det er disse karakteristika vi opplever som vårt selv eller det som jeg kaller vårt empiriske selv. Når signalene fra denne delen av hjernen utelukkes mest mulig fra den våkne bevissthet gjennom meditasjon eller, som i Taylors tilfelle, hjerneslag, vil høyre hjernehalvdels karakteristika få mer plass. Disse er så forskjellige fra venstre sinns karakteristika at vi kan tolke dem som et annet sinn enn det man normalt oppfatter som det vanlige, empiriske selv. Men vi har bare ett sinn. Høyre hjernehalvdels karakteristika er alltid tilstedet som en del av sinnet og individet.

Taylors beskrivelser er nesten identiske med beskrivelsene vi ser fra mystikere over hele verden. De rapporterer om sterke følelser av takknemlighet, ærefrykt, kjærlighet og glede; Taylor beskriver sterke følelser av takknemlighet, tilfredshet, medfølelse og optimisme. I tillegg opplever hun følelsen av guddommelighet og følelsen av å være ett med universet. Som vist, opptrer alle disse sterke følelsene når mystikeren har aktivert sitt parasympatiske og

sympatiske nervesystem. Disse følelsene når sitt høydepunkt i ”spillover” – øyeblikket. Som vist mener også Newberg, D’Aquili og Rause at mystikeren mister sin følelse av selv når han ikke lenger kan oppfatte sin kropps grenser fordi venstre orienteringsområde settes ut av funksjon.

Da ser man at ett av høyre hjernehalvdels spesialfunksjoner, å se overordnede mønster i et holistisk bilde, får størst plass. Når mystikeren har utelukket det meste av sin venstre hjernehalvdels funksjoner, vil den høyre hjernehalvdelen få større plass i sinnet hans. I kombinasjon med at venstre orienteringsområde er blokkert for informasjon, opplever han da seg selv som ett med universet og en fremtredende følelse av enhet vil opptre for ham. Høyre hjernehalvdel omtales også som den intuitivt-holistiske delen av hjernen vår. Newberg et al forklarer følelsen mystikeren har når han bare vet at erfaringen han har er en objektiv realitet. Dette skyldes, mener de, at sinnet ikke har tilgang på venstre hjernehalvdels oversettelsesfunksjon fra bilde til ord. Jeg tror de har rett i det. At denne oversettelsesfunksjonen er satt ute av spill sammen med at venstre hjernehalvdels funksjoner er undertrykt, gjør at høyre hjernehalvdel blir dominerende. Når det skjer, vil det oppleves som om vi bare vet uten at vi kan sette eksakte ord på opplevelsen.

Kanskje det er dette vi mener når vi bruker ordet intuisjon? Begrepet ”intuisjon” har et frynsete rykte i academia og det er få akademikere som har tro på at det finnes noe slikt. Det finnes riktignok avanserte begrep om intuisjon, som i Descartes filosofi og de gamle grekere mente at å bruke intuisjon var en måte å få informasjon på som man ikke kan få tilgang til på andre måter. I våre dager, forbindes begrepet ofte med den alternative bevegelsen. Academia fordømmer denne bevegelsens påstander basert på deres hyppige referanse og bruk av begrepet intuisjon. Men hvis følelsen av ”intuisjon” kan forklares nevrologisk, så kan ikke lenger den alternative bevegelsen så sterkt hevde, som de ofte gjør, at de er i kontakt med for eksempel ånder som gir dem informasjon. Den nevrologiske forklaringen vil slå bena under slike påstander. Det eneste som skjer når en ”alternativer” mediterer er at han aktiverer de nevralt baner som bringer ham videre på kontinuumet. Dette vil føre til at hans høyre hjernehalvdel blir den mest fremtredende i sinnet hans. Og som vist så kan det opptre både visjoner og stemmer langs dette kontinuum. Akademikeren kan heller ikke avvise begrepet intuisjon fordi det er en iboende del av hjernen. Uten høyre hjernehalvdels evne til å se helheter, ville man hatt problemer med å drive analytisk arbeid i det hele tatt. Når en akademiker, vitenskapsmann eller et kreativt geni opplever øyeblikk hvor han ”ser” løsninger

eller bare vet hvordan han skal løse et problem, så kan det skyldes at han lar den høyre hjernehalvdels funksjoner få større plass enn han normalt ville la den få.

I boken *The Inner Dimension*, nevner Jonathan Shear spesielt rapporter fra genier som Mozart og Einstein, hvor de beskriver øyeblikk av preverbale, høyst abstrakte og unikt helhetlige erfaringer i små glimt. Tilsvarende beskrivelser av slike øyeblikk finner man i meditasjonslitteraturen (Shear, 1990, ss. 220-221). Vi finner også de samme beskrivelsene fra mystikere som har oppnådd Unio Mystica eller Absolute Unitary Being.

Selvet og ren bevissthet.

Personlig ser jeg for meg at mitt selv er med meg uansett hvor jeg går. Selvet er den jeg er. Det er den jeg definerer meg selv som. Hvis jeg skulle forsøke å gi en definisjon av hvem jeg tror jeg er, ville jeg umiddelbart sagt hvilke egenskaper jeg har, hva jeg mener at jeg kan eller er flink til, hvilken utdanning jeg har, hva jeg jobber med, hvordan jeg ser ut og hvem jeg tror at jeg er i forhold til andre. Dette er karakteristika jeg normalt ville sette på det selvet jeg identifiserer meg med. Jeg identifiserer meg altså for det meste og først og fremst med mine tanker, egenskaper, min fysiske kropp og dennes egenskaper. Det jeg da først og fremst tenker på som mitt selv, er det jeg kaller mitt empiriske selv. Mitt empiriske selv utgjøres av begge mine hjernehalvdels karakteristika. Men den venstre hjernehalvdels karakteristika er mest fremtredende for oss i hverdagen og disse karakteristika er det dermed lettest å tenke på når man skal definere sitt selv. Den høyre hjernehalvdels karakteristika er en del av vårt empiriske selv, men er normalt ikke så fremtredende for oss i hverdagen at vi ville bruke dennes karakteristika i en definisjon av våre selv. Vi har altså en distinksjon. Det empiriske selv består av begge hjernehalvdels karakteristika. Det vi normalt tenker på som våre selv er de mest fremtredende av disse; den venstre hjernehalvdels karakteristika. Sinnet består av nøkkelstrukturene som gjør at vi kan føle, tenke, tolke og analysere i nært samarbeid med begge de fysiske hjernehalvdeler, og deres karakteristika.

Stace definerer begrepet "empiriske ego" ut fra empirisk innhold. Det empiriske ego, for Stace, består da av tanker, følelser, resonneringsprosesser og alle typer sansninger. Her inkluderer dermed Stace både venstre og høyre hjernehalvdels karakteristika. Og det er dette empiriske innholdet mystikeren i sitt forsøk på å oppnå den introverte, mystiske erfaring, forsøker å utelukke, i følge Stace. (Stace, 1960, s. 87). Det vil si, han forsøker å utelukke alle tanker, følelser, resonneringsprosesser og alle sansninger fra sin bevissthet. Det Stace hevder

med en slik påstand, er at det selv vi oppfatter oss selv i hverdagen, består av begge hjernehalvdeler karakteristika. Jeg hevder, derimot, at selvet vi for det meste *oppfatter oss selv som* i hverdagen, kun består av venstre hjernehalvdels karakteristika (det empiriske selv). Videre sier jeg at det empiriske selv, er en del av sinnet og består av begge hjernehalvdeler karakteristika.

Jeg definerer altså sinnet på samme måte som Newberg et al. Deres definisjon av sinnet er at det er sinnet som gjør oss i stand til å tenke, føle og erfare verden og som definerer oss som distinkt menneskelig. Som vi så over, skaper hjernen sinnet og er uløselig knyttet til den. Sinnet har kognitive operatører som skaper og former alle tanker og følelser. Disse kognitive operatorene er ikke i seg selv ideer, men organiserende prinsipper i sinnet. Vår generelle menneskelige evne til å føle, tenke, tolke og analysere er sinnets overordnede funksjon. Den drar på nøkkelhjernestrukturer for å gjøre det og er det som gjør våre tanker og følelser unikt våre egne (Newberg, D'Aquili og Rause, 2001, s. 48). Både høyre og venstre hjernehalvdel er med på å skape sinnet. I den venstre ligger våre rasjonelle og analytiske (og andre) evner, i den høyre er følelser og holistisk tenkning fremtredende. Men husk at mennesket vanligvis opplever vår venstre hjernehalvdels karakteristika som dets selv eller det jeg kaller det empiriske selv, selv om begge hjernehalvdeler bidrar til det empiriske selv. Hva skjer da, med vår følelse av selv, når orienteringsområdene i hjernen blokkeres for informasjon? Vi har ikke lenger noen følelse av det selvet vi vanligvis identifiserer oss med.

Taylor, som bare fikk den venstre hjernehalvdelen satt ut av funksjon, sier det på denne måten:

Jeg eksisterte i et fjernt rom som så ut til å være langt unna min normale informasjonsbehandling, og det var tydelig at det "jeg" jeg hadde vokst opp med og blitt ikke hadde overlevd denne nevrologiske katastrofen. Jeg forsto at doktor Jill Bolte Taylor hadde dødd den morgenen, og likevel, når det var sagt, hvem var igjen? (Taylor, 2009, ss. 85-86).

Når hennes venstre hjernehalvdel ble satt ut av funksjon, følte hun at hun mistet sitt selv, eller den delen av bevisstheten som "blir fallbudt som bevissthetens høysete med sin språklige, ryddige, metodiske og rasjonelle funksjoner. Og disse funksjonene dominerer normalt vår personlighet." (Taylor, 2009, s. 159). Altså, venstre hjernehalvdel eller den delen av vårt empiriske selv som vi i hverdagen oppfatter som vårt selv.

Stace sier at det han kaller det rene ego er en enhet som holder den empiriske bevissthetsstrøm sammen. Individet har kvittet seg med det empiriske ego. Det vil si alle tanker, emosjoner, resonneringsprosesser og alle typer sansning (begge hjernehalvdeler

karakteristika). Dette innebærer at det rene ego som vanligvis er skjult for oss kommer fram i lyset og er det som holder det empiriske egos bevissthetsstrøm sammen (Stace, 1960, s. 87). Jeg er enig med Stace i at det finnes en del av oss som kan eksistere uten empirisk innhold. Han kaller det ”rent ego”, jeg kaller det ”det rene selv” eller ”den rene, individuelle bevissthet”. Det rene selv er en tom enhet hvor individet eksisterer i væren uten sanselig påvirkning, tanker og følelser. Det er selvet i den reneste form. Jeg mener at denne tomme enheten er vårt egentlige selv og det som gjør oss til individer.

Plotin henviser til denne enheten i dette sitatet:

Our self-seeing there is a communion with the self restored to its purity. (Plotinus, Works, trans. By Stephen MacKenna, New York, New York Medici Society, Enneads VI, IX and XI. Stace, 1960, 104).

I sitatet sier Plotin at selvet blir gjenopprettet til sin renhet før han fortsetter å beskrive opplevelsen av å være i ren bevissthet. Men hva kan det bety at selvet blir gjenopprettet til sin renhet? Jonathan Shear sier at ren bevissthet virker å være den enkleste og mest abstrakte erfaringen man kan oppfatte. Den erfares alene som en strukturløs og udiffereinsierte oppmerksomhet (Shear, 1990, s. 220 og ss. 222-223). Dets definerende karakter er at den ikke er en erfaring av en bestemt tilstand og at den ikke kan bli beskrevet som en erfaring av empiriske kvaliteter. Erfaringen er tom for empirisk, spatio-temporalt innhold og kan gjenkjennes nettopp på grunn av det totale fravær av empirisk innhold. Har man noen gang hatt erfaringen av ren bevissthet, vil man gjenkjenne den ved at den passer til en slik beskrivelse og man vil huske den i våken tilstand som en tilstand hvor man ikke er oppmerksom på noe samtidig som man likevel er oppmerksom. Det er dette som menes med uttrykket ”å være i bevisst væren” (Shear, 1990, s. 103).

Det vil si at når mystikeren eller den mediterende oppnår Absolute Unitary Being, er han i en oppmerksom bevissthetstilstand som er tom for empirisk innhold. Han erfarer sitt individuelle, rene selv (eller som Stace kaller det; det rene ego) som den tomme enheten dette er. Han er i bevisst væren erfarer ren bevissthet.

Stace siterer den islamske, sufistiske mystikeren Al Ghazzali for å vise den essensielle karakteristikken ved den introverte erfaring:

When the mystic enters the pure and absolute unity of the One and Alone, mortals reach the end of their ascent beyond it since ascent involves multiplicity implying...an ascent from somewhere...to somewhere, and when multiplicity has been eliminated, Unity is established and relationships cease. (Margaret Smith, Readings from the Mystics of Islam. Stace, 1960, s. 105).

Som det fremstår, er da Stace's kjernekarakteristikk her beskrevet; den enhetsmessige opplevelse uten empirisk innhold eller mangfold. Dette er det samme som Shears definisjon av ren bevissthet og av Newberg et als beskrivelse av Absolute Unitary Being; ren bevissthet er en tilstand hvor alt empirisk innhold er utelukket fra bevisstheten, og da vil det ikke finnes noe mangfold fordi sinnet ikke oppfatter grenser. Dermed er objekt/subjekt distinksjonen transendert og mystikeren oppfatter seg selv som ett med universet på grunn av at venstre orienteringsområde er blokkert for informasjon og at den høyre hjernehalvdel er mer fremtredende for ham enn den venstre. Han vil heller ikke ha tid- og romfølelse fordi høyre orienteringsområde ikke får informasjon som gjør at det kan skape et spatialt rom selv et kan eksistere i og heller ikke har tilgang til venstre hjernehalvdels temporale ordninger. Som vist, tvinges da dette området i hjernen til å skape et tomrom som mystikeren oppfatter som tidløst og romløst. Våre rene selv er da enheten som utgjør vår individualitet og vi kan oppmerksomt erfare denne enheten som en tilstand av ren, tom bevissthet. Det er en tilstand av uddifferensiert oppmerksomhet, hvor man ikke er oppmerksom på noe annet enn seg selv. Man bare er i væren.

Our self-seeing there is a communion with the self restored to its purity. (Plotinus, Works, trans. By Stephen MacKenna, New York, New York Medici Society, Enneads VI, IX and XI. Stace, 1960, 104).

I dette sitatet sier Plotin at selvet blir gjenopprettet til sin renhet før han fortsetter å beskrive opplevelsen av å være i ren bevissthet. Men hva kan det bety at selvet blir gjenopprettet til sin renhet? Jonathan Shear sier at ren bevissthet virker å være den enkleste og mest abstrakte erfaringen man kan oppfatte. Den erfares alene som en strukturløs og uddifferensiert oppmerksomhet (Shear, 1990, s. 220 og ss. 222-223). Dets definerende karakter er at den ikke er en erfaring av en bestemt tilstand og at den ikke kan bli beskrevet som en erfaring av empiriske kvaliteter. Erfaringen er tom for empirisk, spatio-temporalt innhold og kan gjenkjennes nettopp på grunn av det totale fravær av empirisk innhold. Har man noen gang hatt erfaringen av ren bevissthet, vil man gjenkjenne den ved at den passer til en slik

beskrivelse. Man vil også huske den i våken tilstand som en tilstand hvor man ikke er oppmerksom på noe samtidig som man likevel er oppmerksom. Det er dette som menes med uttrykket ”å være i bevisst væren” (Shear, 1990, s. 103).

Det rene selv er altså ikke det samme som sinnet (Newberg, D’Aquili og Rause, 2001, s. 150). Husk at sinnet skapes av hjernen og består av strukturer i begge hjernehalvdeler. Det rene selv er den tomme enhet mystikeren erfarer i Absolute Unitary Being og det empiriske selv består av begge hjernehalvdeler karakteristika, hvor vi for det meste oppfatter og forholder oss til venstre hjernehalvdels karakteristika. Sinnet eksisterer før selvet i korrelasjon med hjernen og gir selvet minner, følelser og tanker. Newberg, D’Aquili og Rause sier videre at hvis man kunne skille tanker, følelser og minner fra sinnets strukturer, ville man kunne skille selvet (mitt empiriske selv) fra sinnet. Og det er dette de tror skjer når orienteringsassosiasjonsområdene blir fratatt informasjon og heller ikke har tilgang til minner, følelser og atferdsmønstre som sinnet gjenkjenner som selvet. Denne prosessen fratar ikke sinnet oppmerksomhet, den bare frigjør den fra den subjektive følelsen av selv og sansning av den spatiale verden. Resultat blir en tilstand av ren oppmerksomhet, strippet for (empirisk) ego, uten fokus på noe og uten følelse av tid og fysiske sansninger (Newberg, D’Aquili og Rause, 2001, s. 150).

Dette beskriver det jeg kaller det rene selv hvor man erfarer ren bevissthet. Når man er i denne oppmerksomhetstilstanden, vil man nevrologisk ikke være i stand til å skille mellom subjekt og objekt, sitt personlige selv og den eksterne verden. Man ville oppfatte og tolke virkeligheten som et formløst enhetlig hele uten grenser, substans, begynnelse eller ende. Den nevrologiske modellen Newberg, D’Aquili og Rause har gitt oss er en plausibel forklaring av Absolute Unitary Beings natur. Eller som jeg kaller det, den rene bevissthet eller vårt rene selvs natur. (Newberg, D’Aquili og Rause, 2001, ss. 150-151).

Jeg antar også at selvet mitt med nødvendighet er tilstede i alle erfaringer jeg har. Altså den tomme, rene enheten som jeg har kalt det rene, individuelle selv hvor man erfarer ren bevissthet. Det vil da også implisere at det er denne delen av meg som jeg oppfatter som mitt grunnleggende selv. Mitt selv er ikke min hverdags bevissthetsstrøm eller mitt empiriske selv. Det empiriske selv er bare egenskaper ved mitt sinn som jeg må ha for å være en del av samfunnet jeg lever i.

Jonathan Shear gir oss begrunnelsen for hvorfor det må være slik at den delen av oss som er tilstede i alle erfaringer, er opplevelsen av vårt egentlige selv: For at en erfaring skal kunne være tilstede i alle andre erfaringer, må den være en erfaring uten noen bestemte kvaliteter. Erfaringen av ren bevissthet i den transendentale tilstand oppfyller denne betingelsen. Hvis erfaringen av selvet er tilstede i erfaringen av ren bevissthet, må denne erfaringen av ren bevissthet, som et hele (husk: den har ingen deler som kan tillegges til eller spesifiseres som å være erfaringen av selvet), være erfaringen og det er den eneste kandidaten som oppfyller vår antagelse og følelse av at selvet er tilstedet i alle våre erfaringer (Shear, 1990, s. 105).

Dette betyr at opplevelsen av ren bevissthet må være en komponent eller et aspekt av andre erfaringer. Men hvorfor finner vi ikke den rene bevissthet, selv om vi leter etter den? Et generelt psykologisk fenomen, er at vår oppmerksomhet tenderer til å søke mot det som er foranderlig. Det som er uforanderlig (en av mystikernes påstander om opplevelsen av å være i den introverte, mystiske tilstand) blir filtrert bort fra oppmerksomhetens fokus, men er likevel tilstedet i bakgrunnen. Det er derfor vi først blir oppmerksom på ren bevissthet når alt annet bevissthetsinnhold ikke lenger får oppmerksomhet. Og det er nettopp dette mystikere forteller oss. Vi kan da konkludere med at selvet (tilsvarer mitt rene, individuelle selv) er en kvalitetsløs, ren bevissthet som er en del av og ligger under alle våre andre erfaringer (Shear, 1990, s. 106).

I sin bok drar ikke Stace de samme konklusjoner. Men han gir oss et eksempel som bekrefter Shears konklusjon. Som tidligere nevnt, jobber Stace for sin hypotese om at den mystiske erfaring er universell. Det vil si at den har felles karakteristika til alle tider, på alle steder og i alle kulturer. Buddhismen er en utfordring for ham, men i en gren av denne filosofien, finner han karaktertrekk som også finnes i Upanishad. (Vedantisk filosofi). Hinduisme og Buddhisme er relaterte trosoppfatninger og de deler det metafysiske konseptet om en ultimat realitet, sier Stace (Stace, 1960, s. 108). I buddhistiske Mahayana skrifter er den uforanderlige, distinktsløse erfaringen det sentrale tema. I prajna, den mystiske bevissthet, blir Sunyata eller det rene Tomrom, avdekket for mystikeren. I sutraen "The awakening of Faith", skilles det mellom den "discriminating consciousness" og den "intuitive consciousness". Den diskriminerende bevissthet er vår hverdagsbevissthet, eller det jeg kaller vårt empiriske selv. I den intuitive bevissthet (det jeg kaller vårt rene selv hvor vi erfarer ren bevissthet), eller Sinns-Essensen, ligger muligheten for å oppnå opplysning. Sinnsessensen har ingen tilknytning til et individualisert konsept av fenomener eller ikke-fenomener. Den kan ikke

beskrives og har ingen partikulerende bevissthet. Individuering og bevissthet om slik individuering opptrer først når det sansende vesen begynner å skille mellom ting. Som det sies i sitatet "...false imaginations of differences." (Stace, 1960, s. 108).

Det som sies her bekrefter min og andres skille mellom det empiriske selv og det rene selv. Her kalles det rene selv for sinnsessensen. Denne sinnsessensen har ingen forståelse av individualisering eller oppfatning om seg selv som individ fordi det ikke er noen fenomener å forholde seg til i denne tilstanden. Dette kan virke kontradiktorisk med min påstand om at det rene, individuelle selv gjør oss til individer. Men hvis man husker at i denne tilstanden erfares ikke noe annet enn ren bevissthet, slik sutraen beskriver den, så oppfatter man ikke i denne tilstanden seg selv som individ fordi man ikke oppfatter noen distinksjoner i det hele tatt, heller ikke distinksjonen mellom seg selv og universet. Dette stemmer også med andre mystikers påstander om følelsen av at selvet oppløses og at de føler seg ett med universet. Dette eksempelet viser forskjellen mellom det empiriske selv og det rene selv, og denne sinnsessen vil da, ifølge Shear og meg, være tilstedet i alle andre erfaringer vi har. Det bekrefter også det rene selvs kvalitetsløshet og transenderingen av distinksjonen mellom objekt og subjekt. Eksempelet sier også at sinnsessen er tilstedet *før* vi begynner å forholde oss til skillet mellom fenomener. Sinnet i korrelasjon med den fysiske hjernen, er det som gir oss våre empiriske selv. Det er bevisstheten om fenomener som gjør at vi begynner å se på oss selv som individer og med det, begynner å skille mellom subjekt og objekt.

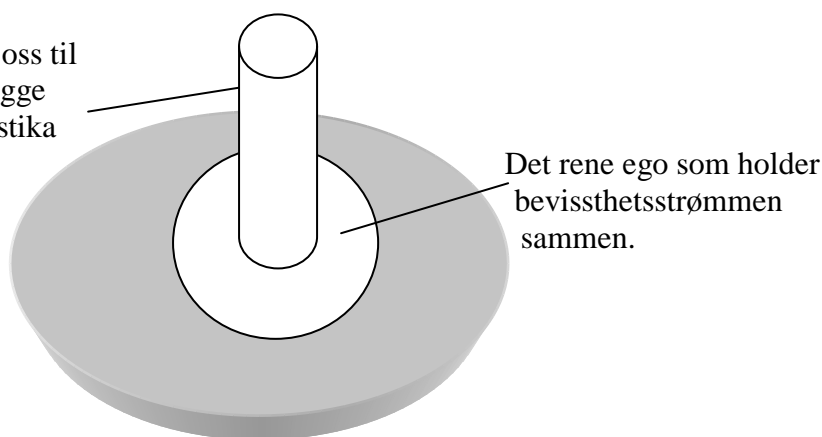
Shear oppfatter selvet (det rene, individuelle selv) som identisk med ren bevissthet og som det som underligger vår hverdagsbevissthet. Vestlige, moderne filosofer kan stille spørsmålet: Hvis ren bevissthet er identisk med selvet, hvordan kan vi skille ren bevissthet fra selvet? Shear viser oss en måte som dette problemet kan løses på. De østlige filosofer skiller ikke bare mellom det rene, individuelle selv og ren bevissthet. De skiller også det rene, individuelle selv fra et ubundet felt av bevissthet som forstås som det individuelle selvs fundament. For å forklare forholdet mellom ren bevissthet og det individuelle selv, gir de oss bilder; Bølgene på havet er vårt individuelle selv. Selve havet er den rene bevisstheten. En bølge er vann i lokalisert aktivitet og på et spesifikt sted. Innholdet av vår erfaring av vårt individuelle selv ses da som et lokalisert uttrykk (en bølge) av det ubundede feltet. Forskjellen mellom det individuelle selv og ren bevissthet er da bare tilstedeværelse eller fravær av lokalisering. Det rene, individuelle selv forstås som ren bevissthet med lokalisert, objektorientert perspektiv. Når lokalisering og objektorientering transenderes, har da det

individuelle selv blitt transendert. Det individuelle selv ekspanderer til Selvet. Selvet i denne konteksten blir da bevissthetens fundament eller havet som bølgene er lokalisert i (Shear, 1990, ss. 115-118).

Stace's tolkning ville trolig vært at havet tilsvarer hans universelle selv (jeg kommer tilbake til Stace's begrep "det universelle selv" i neste del), hvor bølgen tilsvarer hans empiriske ego. Det vil si, når vår oppmerksomhet er objektorientert. Jeg tolker det litt annerledes. Havet er universets fundamentale bevissthet som mystikere er i kontakt med gjennom sine rene, individuelle selv (den tomme enheten ren bevissthet erfares i). Det rene, individuelle selv er da bølgen på bevissthetshavet. Når mystikere transenderer objektorienteringen gjennom å utelukke alt empirisk innhold fra sin bevissthet ved å aktivere de nevralt baner, betyr det at de opplever den rene bevissthet som deres individuelle, rene selv består av. Vårt empiriske selv, inkludert vår hverdagsbevissthet skapes, som vi husker, av interaksjonen mellom vår biologiske hjernen og våre sinns strukturer. Og det er i sinnet vi har vår oppmerksomhet rettet mot distinksjoner. Erfaringen av ren bevissthet i vårt rene selv er da mulig hvis vi ikke har vår oppmerksomhet rettet mot det empiriske selv.

Min tolkning gir et litt annet svar på de vestlige, moderne filosofers spørsmål om hvordan vi kan skille mellom ren bevissthet fra selvet: Ren bevissthet erfares når mystikeren er i Absolute Unitary Being. I den tomme enheten som jeg har kalt det rene, individuelle selv.

Bevissthetsstrøm som gjør oss til individer. Den består av begge hjernehalvdels karakteristika og er det han kaller det empiriske ego.



Det universelle selv.

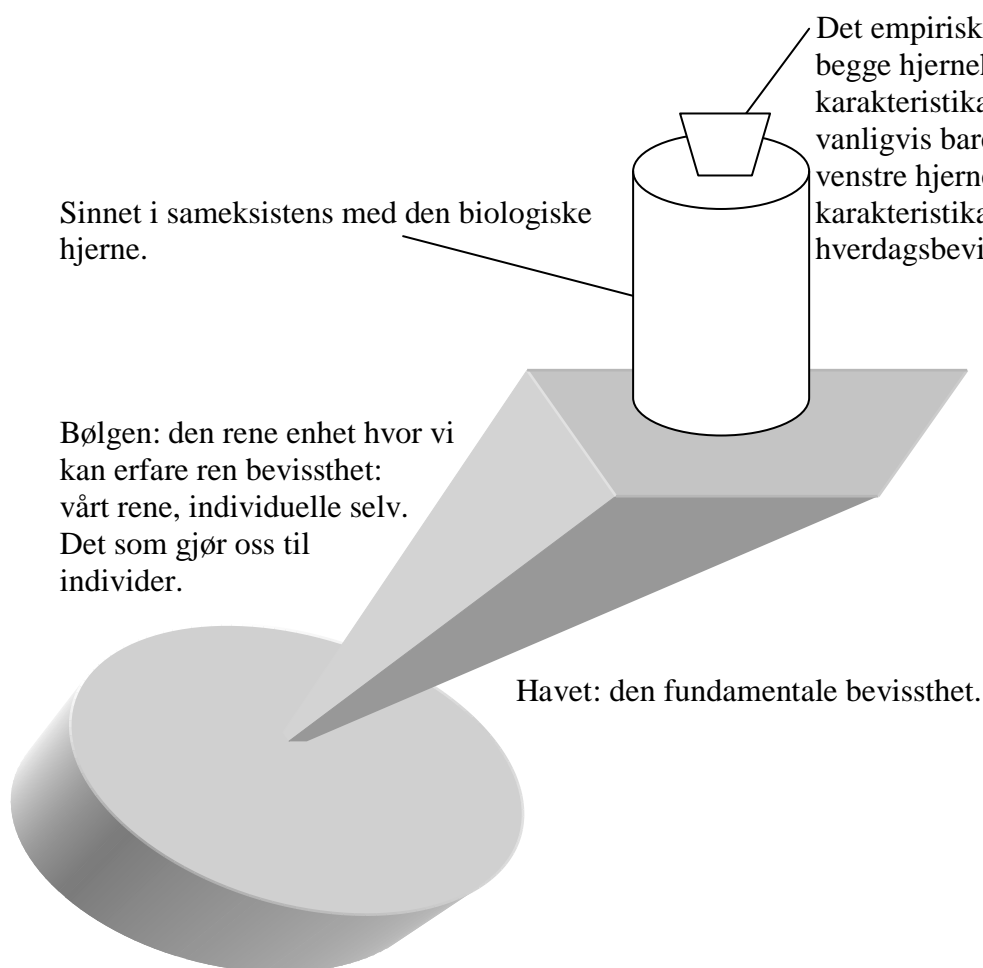
Figur 4.

Menneskets forbindelse med den fundamentale bevissthet og delene i menneskets "make-up", samt forbindelsene mellom dem slik jeg tror Stace ville tolket det.⁶

Sinnet i sameksistens med den biologiske hjerne.

Det empiriske selv som består av begge hjernehalvdels karakteristika, men som vi vanligvis bare oppfatter den venstre hjernehalvdels karakteristika i vår hverdagsbevissthet.

Bølgen: den rene enhet hvor vi kan erfare ren bevissthet: vårt rene, individuelle selv. Det som gjør oss til individer.



Figur 5.

Menneskets forbindelse med den fundamentale bevissthet og delene i menneskets "make-up", samt forbindelsene mellom dem slik jeg tolker det.⁷

⁶ Jeg har laget figuren basert på diskusjonen over.

⁷ Jeg har laget figuren basert på diskusjonen over.

Det rene, individuelle selv er skilt fra sinnet (som består av strukturer i begge hjernehalvdeler og som inkluderer det jeg har kalt det empiriske selv) og fra den fundamentale bevissthet. Selvet, eller det rene, individuelle selv er da en tom enhet som knytter individet til den fundamentale bevissthet og som ren bevissthet erfares i. Individet i Absolute Unitary Being er med dette i kontakt med den fundamentale bevissthet som av kvantemekanikken ses som universets fundament og som bevissthet i sin reneste form. Mystikere omtaler også den fundamentale bevissthet og det er hovedtema i neste del av denne oppgaven. Hva kan man si om dette havet, eller om den fundamentale bevissthet som jeg kaller det?

2.4 Den fundamentale bevissthet og oppløsningen av selvet.

J. A. Symmonds forsøker å beskrive sin opplevelse av en introvert, mystisk erfaring slik:

It consisted in a gradual but swiftly progressive obliteration of space, time, sensation, and the multifarious factors of experience which seem to qualify what we are pleased to call our Self. In proportion as these conditions of ordinary consciousness were subtracted, the sense of an underlying or essential consciousness acquired intensity. At last nothing remained but a pure, absolute, abstract Self. The universe became without form and void or content. (James, op.cit., p. 376. James quotes it from H. F. Brown, J. A. Symmonds, a biography, London, 1895, pp 29-31. Stace, 1960, s. 91).

I dette sitatet ser vi at alle de tre komponentene jeg hevder at vår bevissthet består av; de mangfoldige faktorene til erfaring som virker å være det vi pleier å kalle våre selv; det empiriske selv, den fundamentale bevissthet og en beskrivelse av den rene, individuelle enhet. Han sier at når innholdet i hans empiriske bevissthet ble dratt ut, sanset han en underliggende eller essensiell bevissthet som krevde hans oppmerksomhet; den fundamentale bevissthet. Til slutt var det ingenting igjen, annet enn et rent, absolutt, abstrakt selv; det rene, individuelle selv.

Det som er verdt å påpeke i denne beskrivelsen er den klare rekkefølgen prosessen har. Han opplever først at hverdagsbevisstheten hans forsvinner og når den har gjort det, sanser han den fundamentale bevissthet *før* han når sitt rene selv. Ut fra Stace's analyse, kan det virke som om mystikere direkte når sine rene selv, og i den tilstanden oppfatter seg selv som ett med universet. Symmonds derimot, opplever den fundamentale bevissthet før han når sitt rene selv. Og det stemmer med Newberg, D'Aquili og Rauses modell for de nevrale baner og nevrologiske kontinuum som beskrevet i del 2.1. Som nevnt, så er den nevrologiske årsaken til at mystikere føler seg ett med universet, at venstre orienteringsområde ikke lenger kan finne kroppens grenser. Dette skjer i forbindelse med "spillover"-øyeblikket, rett før mystikeren når Unio Mystica eller Absolute Unitary Being. Symmonds beskriver her hvordan

det nevrologiske kontinuumet oppleves. Den mediterende bruker sin vilje for å utelukke alt empirisk innhold fra sinnet. For Symmonds skjer dette spontant hvis han for eksempel deltar på en gudstjeneste. Og som vist, kan deltagelse i en gudstjeneste sette i gang den nevralt banen og fremkalle milde, enhetlige tilstander som, i Symmonds tilfelle, fortsetter prosessen. Når det nevrologiske kontinuumet når ”spillover”- punktet, opplever Symmonds en underliggende bevissthet som krever hans oppmerksomhet. Deretter når han Absolute Unitary Being, hvor ingenting annet består enn et ren, absolutt, abstrakt selv. Jeg mener at dette sitatet gir oss den absolutt klareste og beste forståelsen av denne prosessen av alle sitatene Stace bruker.

Den fundamentale bevissthet.

Stace definerer det universelle selv som: ”the Unity, which is the unity of the pure ego”.⁸ Mystikere har kalt denne ”væren” for den Ene, det universelle selv, vakuum-plenumet eller Gud. Ut fra mystikeres beskrivelser av opplevelsen de har når de har en introvert, mystisk erfaring, tillegger han det universelle selv noen egenskaper. Først og fremst er det akkurat ikke det et individuelt selv er. Han hevder også at alle individuelle selv, er flettet inn i det universelle selv. Det universelle selv differensierer seg selv inn i individer, men er selv uddifferensiert. Det er tidløst og uendelig og kan ikke bli oppfattet som å ha suksessive sinnstilstander (Stace, 1960, s. 178). Overalt i mystisk litteratur finner vi konstante gjentakelser som sier at skillet mellom subjekt og objekt er transendert. Dette er ekvivalent til å si at erfaringen verken er subjektiv eller objektiv, mener han (Stace, 1960, s. 196). Med andre ord; det transenderer og er uavhengig av ethvert individuelt subjekt slik at det ikke kan kalles subjektivt. Men det er heller ikke objektivt, som vist i del 2.2; det er ren, enhetlig bevissthet. Det har den høyeste verdi eller er det høyeste gode og er verdens kreative kilde (Stace, 1960, s. 194). Stace tillegger det universelle selv tidløshet, og mener at det er uavhengig av ethvert individuelt ego. Dermed overgår det alle individer og også tiden disse lever i. Det transenderer tid totalt, i den forstand at alles rene ego lever samtidig. Også alle tidligere og fremtidige bevisstheters ego. Det er tidløst. Det er dette som er implisert når mystikerne hevder at den fundamentale bevissthet er ”virkelig”, mener han. Det er transsubjektivt (Stace, 1960, ss. 196-197).

⁸ Jeg har valgt å bruke ordet selv, fremfor ego, fordi jeg forbinder ordet ”ego” med en del av oss selv som kun er opptatt av eget velvære uten hensyn til andre mennesker. Ordet ”selv” derimot, beskriver følelsen av å identifisere seg med den man tror man er. Og som vi har sett, har vi flere ”nivåer” som dette ordet kan brukes på.

Hvis mystikeren er i kontakt med det universelle selv, eller den fundamentale bevissthet, som jeg kaller det (gjennom sitt rene, individuelle selv; den rene enheten han opplever ren bevissthet i), når han er i Absolute Unitary Being, opplever mystikeren identitet med den fundamentale bevissthet, eller føler seg "ett med universet", samtidig som han føler seg uavhengig av det. (Derav min påstand om at enheten holder det individuelle, rene selv fokusert på et punkt). Denne følelsen av enhet med universet, fremkalles, som vi så, av den nevrologiske banen som gjør at venstre orienteringsområde blokkeres for informasjon. Mystikeren vil oppleve at han formelig bader i ren bevissthet. Han ER ren bevissthet og alt rundt ham ER ren bevissthet. Han har heller ingen følelse av tid og oppfatter den fundamentale bevisstheten som uendelig (fordi det høyre orienteringsområdet er blokkert for informasjon samtidig som han ikke har tilgang til venstre hjernehalvdels temporale ordning). Når mystikeren er i denne tilstanden, vil jeg anta at det er naturlig for ham å oppfatte det slik at den fundamentale rene bevisstheten, eller havet, som han føler seg nedsunket i, transenderer tid og sted. Han vil oppleve den som objektiv virkelighet fordi sinnet tvinges til å skape virkelighet uten noe informasjon i Absolute Unitary Being; et tomrom, i Unio Mystica; av objektet for mystikerens fokus.

Når nesten alle mystikere i alle kulturer har hevdet at den mystiske erfaring er "bortenfor forståelse", mener Stace at det ikke finnes noen løsning på det universelle selv status. Alle forsøk på å forstå det universelle selv med det logiske intellekt, leder bare til uløselige paradoks. Det må erfares for å forstås (Stace, 1960, s. 198). Som nevnt tidligere, skyldes denne følelsen av usigelighet og følelsen av at opplevelsen er bortenfor forståelse, at den venstre hjernehalvdels oversettelsesfunksjon er blokkert fra mystikerens sinn. Det vil si at han ikke kan oversette bildene han "ser" til ord og forståelige konsepter. Det er også derfor mystikere sier at erfaringen må oppleves for å forstås. Det er derfor vi aldri vil finne noen intellektuell eller logisk løsning på, eller få svar på, hva denne fundamentale bevissthet er. Men det gjøres forsøk, også fra vitenskapen. Nå skal vi se på hvilket forslag Jonathan Shear gir oss.

Shear nærmer seg den fundamentale bevissthet på en litt annen måte. Han hevder at sinn og materie har en felles base med dype strukturer som likner hverandre. Han sier at vi nå har empirisk forskning av det mentale som gjør at vi kan snakke om komponenter av det som virker å være dyp dynamikk og dype strukturer i sinnet. Denne dynamikken og disse strukturene anses som sinnets subjektive sfære og fundament (Shear, 1990, s. 95). Som vist i del 2.3, anser Newberg et al. også at vi finner slike strukturer i sinnet; sinnet utgjøres av slike organisatoriske prinsipper.

Shear hevder videre at denne dynamikken og disse dype strukturene har slående paralleller med strukturer og dynamikk som kvantemekanikere beskriver i materie. Tomt romt, i kvantefysikk, er ikke tomt rom. Vi bare tror at det er tomt. Egentlig er dette en bakgrunn av energi, hvor materie er en liten, kvantifisert, bølgelik spenning på toppen av denne bakgrunnen. Shear kaller dette energifeltet for "floden". Denne floden med energi er fylt av et enormt antall resonanser av alle typer. Disse resonansene er for små til at vi kan oppfatte dem direkte, men deres effekt, er blant de mest etablerte fakta i fysikkens historie. Den forstås også som den underliggende årsak til objekter vi kan persipere. Dette fysiske vakuumet inneholder dermed potensialet for alle fysiske former i vår verden og er ikke uavhengige fysiske entiteter. De er flyktige manifestasjoner av den underliggende floden av energi (Shear, 1990, ss. 195-196).

Fysiker David Bohm uttrykker det samme slik:

what we call empty space contains an immense background of energy, and...matter as we know it is a small 'quantized' wavelike excitation on top of this background, rather like a tiny ripple on a vast sea... (Wholeness and the Implicate Order, p. 138. Shear, 1990, s. 195).

Manifesterte fysiske objekter oppstår dermed av dette underliggende manifeste vakuum. Denne grunntilstanden er absolutt tom for ethvert manifest innhold. I følge kvantemekanikk finnes det da to aspekter av den objektive realitet; en manifestert og en umanifestert. Begge er virkelige og begge har målbare effekter og begge må tas med for å kunne gi en komplett teori om verden. Det umanifesterte aspektet anser de som det mest fundamentale aspektet av den objektive realitet. Dualisme er feil. Det umanifesterte energifeltet er en høyere-dimensjonal aktualitet, bortenfor både materie og sinn, men både materie og sinn utledes fra dette felles fundamentale grunnlaget i følge kvantemekanikken (Shear, 1990, ss. 196-197).

Som det fremgår, benyttes det i kvantemekanikken den samme terminologien som mystikere alltid har brukt; metaforene et hav eller en flod hvor bølgene representerer vår materielle virkelighet. De strukturelle og dynamiske dybdene som er funnet i sinnet, kan være analoge til ”sjøen av energi” som fyller det ”tomme” rommet vi oppfatter. Selv om vi ikke oppfatter dette feltet med vanlige bevissthet. Denne ”sjøen av energi” presenterer seg for vår persepsjon som tomhet eller intethet. Likevel er den tilstedet med alle implikasjoner på liknende måte. Den kan sanses som en tomhet, en intethet hvor bevissthetens vanlige, innhold bare er et forsvinnende lite sett av fasetter (Shear, 1990, s. 198). Sinnets grunntilstand er altså den samme som materiens grunntilstand; umanifestert og tom for alt spatio-temporalt innhold. Shear mener at de empiriske undersøkelser av mediterende viser at de beskriver en slik grunntilstand i sinnet. Dette anser han som direkte empirisk støtte til påstanden om at det eksisterer paralleller mellom de dypeste strukturene i både sinn og materie (Shear, 1990, s. 202).

Slik jeg tolker Shear, er da mystikerne i kontakt med dette fundamentale grunnlag for vår verden, når de er i Absolute Unitary Being, eller i ren bevissthet. Men hva med påstandene om identitet med denne grunntilstanden, at de føler seg ”ett” med den? Som jeg tidligere har vist, oppstår følelsen av å være ett med universet når både venstre og høyre orienteringsområde i hjernen er blokkert for informasjon. Men er dette bare opplevelsen mystikeren har eller erfarer de virkelig en identitet med denne fundamentale grunntilstanden? Eller oppløses deres identitet for å bli ett med den?

Individets oppløsning.

Når Stace hevder at alle individuelle selv er flettet inn i det universelle selv, impliserer det at de individuelle selv er separate fra, men samtidig en del av den fundamentale bevissthet. Mystikere mener at deres individuelle selv oppløses og synker inn i denne rene bevisstheten, alle individers fundament, hvor deres eget selv opphører å eksistere. (Den rene bevisstheten her, blir da det samme som Shear, eller kvantemekanikken, kaller ”den store floden av energi som både materie og sinn oppstår fra). Som nevnt, er det nok riktig at mystikere opplever denne erfaringen slik på grunn av den nevralt banen og den totale blokkering av informasjon til orienteringsområdene i hjernen. Hvis det er tilfellet at mystikeres individuelle selv opphører å eksistere når de er nedsunket i det universelle selv, hvordan kan de da komme tilbake til den våkne, empiriske bevissthet som akkurat den samme som de var før erfaringen?

Jeg tenker ikke på mange mystikers påstand om at deres syn på verden har endret seg, men på hvordan det individuelle selv samles igjen etter å ha vært oppløst? Det vil si, hva er det som gjør at mystikeren kommer tilbake til sitt individuelle selv etter å ha vært oppløst? Rent logisk må det da finnes et punkt som mystikeren kan komme tilbake til sitt individuelle selv. Hvis man ser for seg den fundamentale bevissthet som denne floden av energi, fylt av resonanser, må dette punktet tilsvare "bølgen" på denne floden. Bølgen, ifølge kvantemekanikken, er et punkt hvor fysiske objekter manifesteres. Vår kropp er et fysisk objekt. Bølgen tilsvarer da punktet hvor det individuelle selv manifesteres i vår fysiske verden. Men det krever også at mystikerens individuelle sinn kan holdes samlet, selv om det oppleves som opphørt eller hvis en slik oppløsning faktisk skjer. Og det dette jeg kaller den tomme, individuelle enheten (eller det rene, individuelle selv) hvor mystikeren erfarer ren bevissthet.

Som vist, bekrefter mystikere en slik enhet. I denne enheten, opplever de da at deres individuelle selv opphører og at de er ett med universet. "But Self persisted, formidable in its vivid keenness..." (James, op.cit., p. 376. James quotes it from H. F. Brown, J. A. Symmonds, a biography, London, 1895, pp 29-31. Stace, 1960, s. 91), sier Symmonds. Hvordan kunne selvet bestå, hvis det ikke hadde noe å bestå i? Stace siterer Symmonds videre når han også sier at det som er igjen når hele hans bevissthets empiriske innhold er utelukket, er et tomrom eller en formløs tilstand av hulrom som er skarpt sansende. En underliggende bevissthet, et rent, abstrakt selv (Stace, 1960, s. 93). Og dette tomrommet eller denne formløse tilstanden av hulrom som er skarpt sansende, kan ikke være noe annet enn en enhet hvor mystikeren opplever ren bevissthet. Stace er derimot ikke i tvil om at Symmond hadde en opplevelse som andre mystikere har tolket som at selvet er identisk med, eller er en del av det universelle selvs natur (Stace, 1960, s. 93). Jeg mener at en slik påstand viser hvor oppsatt Stace er på å sette samme merkelapp på alle mystiske opplever og ikke ser forskjellen mellom Unio Mystica og Absolute Unitary being.

I sufisme har de en egen term, fana, som betyr ”å smelte bort i det uendelig”. Det vil si å miste sin identitet. Men de har også en term som betyr sjelens overlevelse i Gud; baqa. For Stace betyr dette bare at de vektlegger avgrunnen mellom mennesket og Gud, som vi ser i alle teistiske trosretninger (Stace, 1960, s. 114). Det samme sier han om dette sitatet fra Meister Eckhart:

In this exalted state she [the soul] has lost her proper self and is flowing full-flood into the unity of the divine nature. But what, you may ask, is the fate of this lost soul? Does she find herself or not?...It seems to me that...though she sink all in the oneness of divinity she never touches bottom. God has left her one little point from which to get back to herself...and know herself as creature. (F. Ffeifer, Meister Eckhart, trans by C. de B. Evans. Stace, 1960, s. 114).

Han kaller poenget Eckhart her gjør, om at det i det individuelle selv er et punkt som ikke er smeltet sammen med det uendelige men som forblir individuelt, endelig og vesensmessig, for Eckharts forsøk på å tilfredsstille teismen som hevder avgrunnen mellom Gud og mennesket. (Stace, 1960, s. 115). Jeg mener, derimot, at Eckhart her referer til det jeg kaller den tomme enheten som individet erfarer ren bevissthet i, og som det kommer tilbake til etter opplevelsen av å være identisk med den fundamentale bevissthet, eller det guddommelige som Eckhart sier. Vi har også et eksempel fra jødisk ortodoksi. Professor Scholem siterer fra et upublisert skrift av Abulafia; “there are certain barriers which separate the personal existence of the soul from the stream of cosmic life...There is a dam which keeps the soul confined...and protects it against the divine stream...which flows all around it.” (Scholem, op. cit., p. 131, Stace, 1960, s. 117). Dammen som Abulafia her kaller det, er den tomme, rene enheten som holder det individuelle selv samlet i erfaringen av selvets oppløsning.

Paradoksalt.

Punkt seks på Stace’s liste over karakteristika ved den introverte, mystiske erfaring, har jeg ikke behandlet så mye i denne oppgaven. Grunnen til det er at jeg mener at denne paradoksalteten i alle former kan være grunnet i de to hjernehalvdelenes forskjellige funksjoner. For eksempel er det lineære tidsbegrepet knyttet til venstre hjernehalvdel, mens høyre hjernehalvdel lever i nået uten begrep om tid. Når høyre orienteringsområde fratas all informasjon, inkludert fra venstre hjernehalvdel som er setet for vår oppfatning av tid, opplever mystikeren tidløshet. Når en mystiker da har utelukket venstre hjernehalvdels impulser og har sitt fokus på høyres impulser, vil den være dominerende i opplevelsen. Men fordi mystikeren har også har venstre hjernehalvdel og impulsene fra den er det vi normalt bruker, vil disse likevel være tilstede i mystikerens sinn. Dette vil være et eksempel på at de to hemisfærene er i konflikt med hverandre, som Galin mener kan skje. Galin sier at de to

hemisfærene normalt utfyller hverandre med funksjoner som den andre ikke har, men det virker å være en gjensidig antagonisme mellom den analytiske og den holistiske tendensen. For eksempel kan den venstre hemisfærens evne til å notere seg detaljer som passer til å uttrykkes i ord, blande seg med persepsjonen av et overordnet mønster som den høyre hemisfæren står for. Hvis man for eksempel forsøker å bruke venstre hjernehalvdel for å lære å danse kan man få problemer med å få til en syntese av de forskjellige delene dansen består av. Man ville ikke klare å komme noe videre enn å telle ”en, to, tre” (Galin, 1979, ss. 21-22).

Kapittel 3.

3.1 Den menneskelige opplevelse av Absolute Unitary Being.

Stace forutsetter at vi skiller mellom erfaring og tolkning når vi analyserer den mystiske opplevelse. For ham er dette viktig fordi den kristne mystiker sier at han erfarer union med Gud, mens den hinduistiske mystiker hevder at han erfarer identitet mellom sitt individuelle selv og Brahman. Buddhisten tolker sin erfaring uten å involvere et konsept om en et høyere vesen. Stace mener at dette er tre inkonsistente tolkninger av den samme grunnleggende erfaring og at vi ikke kan formulere dem uten å bruke distinksjonen mellom erfaring og tolkning (Stace, 1960, ss. 34-35). Jeg mener også at distinksjonen mellom erfaring og tolkning er viktig i denne sammenhengen. Men er uenig med Stace om at disse tre trosretningene eller filosofiene er inkonsistente fordi jeg mener at alle tre har rett i sine påstander. Den kristne mystiker opplever Unio Mystica når han hevder union med Gud. Den hinduistiske mystiker opplever Absolute Unitary Being når han hevder identitet med Brahman. Det samme gjør buddhisten.

Stace siterer et brev fra poeten Tennyson og sier at dette er en beskrivelse av erfaringen han gjorde før den ble utsatt for religiøs tolkning:

A kind of waking trance – this for lack of a better word – I have frequently had, quite up from boyhood, when I have been quite alone...All at once, as it were out of the intensity of the consciousness of individuality, individuality itself seemed to dissolve and fade away into boundless being, and this was not a confused state but the clearest, the surest of the sure, utterly beyond words – where death was an almost laughable impossibility – the loss of personality (if so it were) seeming no extinction but the only true life. (Quoted by James, op. cit., p. 274. Stace, 1960, s. 119).

Stace bruker dette som støtte for sin påstand om at alle mystikere grunnleggende har den samme erfaring, men tolker dem forskjellig. For meg er dette en beskrivelse av hvordan Tennyson opplever den nevralt omkretsen som har blitt satt i gang i hjernen hans. Han beskriver prosessen som leder fram til Absolute Unitary Being. Alle mystikere har potensielt mulighet for å oppleve denne tilstanden og alle mystikere har potensielt mulighet til å oppleve Unio Mystica. Stace har rett i at alle mystiske tilstander er universelle og grunnleggende de samme. Men som følge av at han ikke ser forskjellen på Unio Mystica og Absolute Unitary Being, hevder han at teisten gir oss en tolkning for å være tro mot sin trosretning.

Som tidligere nevnt kan det nevrologiske kontinuum settes i gang spontant i alle mennesker fordi vår hjerne har denne selvtransenderende tilbøyeligheten iboende i våre hjerner. Den mystiske erfaring er universell. Arthur Koestler beskriver erfaringen slik:

Then I was floating on my back in a river of peace under bridges of silence. It came from nowhere and flowed nowhere. Then there was no river and no I. The I had ceased to exist... When I say "the I had ceased to exist" I refer to a concrete experience... The I ceases to exist because it has, by a kind of mental osmosis, established communication with, and been dissolved in, the universal pool. It is this process of dissolution and limitless expansion which is sensed as the "oceanic" feeling, as the draining of all tension, the absolute catharsis, the peace that passeth all understanding (Arthur Koestler, *The Invisible Writing*, New York, The Macmillian Company, 1954, p. 352. Stace, 1960, s. 121).

Dette er en ren beskrivelse uten tolkning av hvordan det oppleves å være I Absolute Unitary Being. Og den har ingen religiøse hentydninger av noe slag. Koestler snakker her også om hvordan han opplevde å være i kommunikasjon med, samtidig som han var oppløst i den fundamentale bevissthet. Eller det som innenfor kvantemekanikken kalles en flod av et grunnleggende energifelt av vibrerende bølger som alt er skapt av og fra. Det å la seg drive med i denne floden gir ham en "havfølelse" når alle hans spenninger er fjernet og en fred som går bortenfor all forståelse.

André Comte-Sponville referer også til "havfølelsen". I sin bok, *The book of atheist spirituality*, sier at denne følelsen utgjør følelsen av at selvet oppløses og utgjør det Freud kalt "havfølelsen". Han beskrev følelsen som en følelse av å være forent med det store Altet og som en følelse av å høre til det universelle. Det er som å være en bølge eller en dråpe vann i et stort hav. Hvis opplevelsen er intens, kaller psykologer det for å ha en endret bevissthetstilstand. (Comte-Sponville, 2008, s. 150). Dette er beskrivelser av oppløsningen av individualitet som kjenner igjen fra mystikers beskrivelser av sine erfaringer. Vi kjenner også igjen kvantemekanikkens beskrivelse av floden hvor materielle ting (som et individ) dannes på bølgetopper av vibrerende energi og Newberg et al. s beskrivelse av hvordan sinn og hjerne henger sammen. Beskrivelsene fra kvantemekanikken og Newberg et al er ikke religiøse. Og det er heller ikke noe iboende religiøst med havfølelsen. Comte-Sponville beskriver sin egen erfaring med den, som en følelse av å være ett med Altet eller universet. Andre, både religiøse og ikke-religiøse, beskriver det som en følelse av at "alt er der, mer tilstedet enn før" (den føles mer virkelig enn den materielle virkelighet⁹), som en helhet, en stillhet (som oppstår når det empiriske sinn er utelukket fra bevisstheten¹⁰) og en rikelig glede man ikke kan forklare. Da trenger man ikke en Gud. Opplevelsen er nok (Comte-Sponville,

⁹ Min tilføyelse.

¹⁰ Min tilføyelse.

2008, ss. 150-151). Vi er endelige vesen som er åpne for uendelighet og evighet, fortsetter han, og relative vesen som er åpne for det absolutte. Å tenke på disse tingene, er for ham metafysikk. Å erfare dem er åndelighet. Når vi som endelige vesener erfarer uendelighet og evighet i den mystiske erfaring, er vi i selve hjertet ved mysteriet. Vi er *i* det og vi er i Alt. Alt omslutter oss, innehar oss og overskrider oss. Vi er en del av Altet. (Comte-Sponville, 2008, s. 136, ss. 144-145). Dette er en korrelerende påstand til kvantemekanikkens påstand om at sinn og materie har samme fundamentale grunnlag. Vider sier Comte-Sponville at hvis vi er et resultat av den fundamentale bevissthets differensiering, så er vi en del av den. Det som skiller åndelighet fra religion, sier han, er at alle religioner involverer åndelighet, mens alle former for åndelighet ikke er religiøs. Uansett hva du tror på, vil du bli møtt av det uendelige og absolutte. Denne sannheten er tilstrekkelig. (Comte-Sponville, 2008, s. 136). Jeg er overbevist om at den mystiske erfaring er universell. Men er den mer virkelig enn den materielle virkelighet?

3.2 Er Absolute Unitary Being mer virkelig enn den materielle virkelighet?

Often I have asked myself, on waking from that formless state of denuded, keenly sentient being, Which Is the unreality - the trance of fiery, vacant, apprehensive, skeptical Self...or these surrounding phenomena. (James, op.cit., p. 376. James quotes it from H. F. Brown, J. A. Symmonds, a biography, London, 1895, pp 29-31. Stace, 1960, s. 91).

I forrige del hevdet jeg at mystikers følelse av at de er i kontakt med en objektiv virkelighet skyldes prosessene i hjernen under bønn eller meditasjon. Men hvis mystikerne møter dette fundamentale feltet av energi som kvantemekanikken hevder underligger hele vår virkelighet, altså den fundamentale bevissthet, så vil det indikere at de faktisk er i kontakt med en virkelighet. En virkelighet vi ikke kan sanse med vårt sanseapparat når vi er ved vanlig bevissthet, i våre empiriske selv. Ifølge Newberg, D'Aquili og Rause, sier fenomenologien at intensjonalitet er den sanne virkelighets eneste ufeilbarlig kvalitet. Det som er virkelig, føles mer virkelig enn det som ikke er det. (Newberg, D'Aquili og Rause, 2001, s. 152). Mystikere følelse av å være i kontakt med en objektiv realitet kan da ikke avvises, når de sier at denne virkeligheten føles mer levende og overbevisende enn følelsen av vår materielle verden. Og logikk forteller oss at det som er mer virkelig inneholder det som er mindre virkelig. Hvis mystikerne i Absolute Unitary Being er i kontakt med universets fundamentale substans og den er mer virkelig enn subjektiv og objektiv realitet (det vil si; den transenderer

objekt/subjekt distinksjonen; den er transsubjektiv), så er denne fundamentale substansen mer virkelig enn vår opplevelse av det subjektive selv og den eksterne virkelighet (Argumentet er fra Newberg, D'Aquili og Rause, 2001, s. 155, men jeg har modifisert det ved å legge inn kvantemekanikkens påstand om den fundamentale bevissthet). Altså; den fundamentale bevissthet er mer virkelig enn vår materielle verden og vår subjektive opplevelse av den. Men vitenskapen avviser slike påstander fordi denne fundamentale virkeligheten til nå ikke har vært mulig å måle med vitenskapelige metoder.

Likevel finner vi at store vitenskapelige genier støtter mystikernes påstander. Einsteins arbeid ledet ham til en dyp forståelse av tings essens og han uttrykte denne forståelsen som en lengsel etter noe større enn ham selv og han refererte til opplevelsen som en "kosmisk religiøs følelse". Mange rasjonelle tenkere har beskrevet transendente tilstander med ord som speiler mystikeres og helgeners teorier ned til spesifikke detaljer (Newberg, D'Aquili og Rause ss. 153-154). I dag har kvantemekanikk og kvantefysikk, med vitenskapelige metoder, kommet til at det vi oppfatter som tomrom, er et energifelt fylt av resonanser. Dette "tomrommet" eller floden av energi, består av vibrerende bølger. Dette energifeltet er universets fundament og det alle ting oppstår fra, inkludert våre sinn.

I Vedantiske beskrivelser, refereres det til tomrommet av væren som en underliggende eller essensiell bevissthet (Stace, 1960, s. 91). I kvantemekanikk sier man at disse vibrerende bølgene tilsvarer en tankes bølge. En tanke blir da en bølge med informasjon. Når energifeltet består av vibrerende bølger med informasjon, er det naturlig å se på denne substansen som bevissthet (What the Bleep!?, 2006), som Vedantiske skrifter refererer til som "tomrommet". Energifeltet er universets fundamentale bevissthet og mystikeren møter denne fundamentale bevissthet i mystiske tilstander gjennom hjernens nevralt prosess ved bønn eller meditasjon, sier Newberg et al. Og jeg er enig med dem når de sier at vi heller ikke kan avvise åndelige tilstander reduksjonistisk ved å si at de bare er nevralt aktivitet. Da måtte man også ha mistillit til alle våre andre persepsjoner. Alle persepsjoner er annenhånds nevrologiske persepsjoner, det vil si persepsjoner som utløser nevralt aktivitet i hjernen. Hvis man da stoler på sine persepsjoner, har man ingen rasjonell grunn til å hevde at åndelige opplevelser er en fiksjon om bare opptrer i sinnet. Det betyr at de mystiske tilstander mystikere beskriver eksisterer som en virkelighet og at sinnet har utviklet evnen til å oppfatte den. (Newberg, D'Aquili og Rause, 2001, ss. 144-147).

Det neste spørsmålet jeg stiller meg selv, blir da: Er dette energifeltet det samme som Gud? Eller Atman-Brahman? Stace mener at det er det. Gud må være bevisst og levende, målet for

all åndelig streben, gi fred og lykke og følelse av hellighet. Gud er den ultimate kilde for alle verdier og godhet og han er det alt flommer ut av som skaperen. Mystikere hevder at substansen de er i kontakt med er ren bevissthet, og at å møte den (eller som jeg hevder; gjennom det nevrologiske kontinuum) gir ham følelsen av glede, lykke og hellighet. De opplever også denne substansen som kilde for all godhet og verdier og som skaperen. Stace sier at det kritiske punkt i denne sammenlikningen er å hevde at den fundamentale bevissthet skaper. Men mystikere forteller oss at de opplever substansen som en udifferensiert substans som differensierer seg selv. Den ene deler seg selv inn i de mange. Potensialet aktualiserer seg selv. Og dette er ikke noe som blir gjort med substansen av noen utenfra, men er dennes egne handlinger. Denne handlingen er tidløs og evig (Stace, 1960, ss. 178-182).

Kvantemekanikken bekrefter påstanden om at dette energifeltet differensierer seg selv til tross for at det er udifferensiert. De forklarer feltet som en uendelighet av potensielle muligheter for fysisk manifestering (What the Bleep!?, 2006). Det betyr at den fundamentale bevissthet alltid er i en tilstand av differensiering. Den er alltid i en tilstand av selvskapelse.

Newberg, D'Aquili og Rauses vitenskapelige forskning viser at Absolute Unitary Being kan støttes rasjonelt og gir et sterkt argument for at det er mer ved den menneskelige eksistens enn den materielle. Men de hevder ikke at det er et avgjørende bevis for at det eksisterer en høyere Gud. Den menneskelige hjerne er skapt for selvtransendens og det menneskelige sinn kan føle at det finnes en enhet hvor all lidelse forsvinner. Så lenge vi har disse egenskapene vil åndelighet fortsette å forme den menneskelige erfaring og Gud uansett hvordan vi definerer dette mystiske konseptet (Newberg, D'Aquili og Rause, 2001, ss.171-172).

Mitt utgangspunkt for denne oppgaven var hypotesen om at den mystiske erfaring kun er en bevissthetstilstand. Gjennom arbeidet har jeg vist at det finnes to forskjellige mystiske bevissthetstilstander som opptrer når spesifikke nevrale baner i hjernen settes i gang. Begge befinner seg i enden av dette nevrologiske kontinuum. Begge tilstander er universelle. Jeg har også framlagt noen teoretiske betraktninger om selvet, dets oppdeling og dets kontakt med en fundamental bevissthet som jeg oppfatter som vibrerende bølger av energi. Gjennom dette har jeg vist at Stace har rett når han hevder at den mystiske erfaring er universell, men tar feil når han forsøker å plassere alle mystiske erfaringer inn i en kategori. Han tar også feil når han konsekvent hevder at det han kaller grensetilfeller og transeliknende tilstander ikke har noe med den mystiske erfaring å gjøre. De har det. De oppstår på det nevrologiske kontinuum på veien mot Unio Mystica eller Absolute Unitary Being. Stace's punkter på listen over felles karakteristika for den introverte, mystiske erfaring, er alle representert langs det nevrologiske kontinuum og i de to mystiske tilstandene. De opptrer bare i en litt annen rekkefølge og har litt annen vektlegging enn han gir dem, i erfaringene.

Jeg har hatt en analytisk tilnærming til denne oppgaven og har vel i utgangspunktet en naturalistisk tilbøyelighet, men til tross for mine funn, er jeg likevel usikker på om den mystiske erfaring faktisk bare er en bevissthetstilstand. For vår følelse av hva som er virkelig er det viktigste. Mystikere er overbevist om at de erfarer en høyere virkelighet enn vår materielle verden. Eller som kvantemekanikken sier; et ubundet, uendelig og grenseløst energifelt av vibrerende informasjon. Denne floden av energi har de samme egenskaper som tillegges Gud eller Atman-Brahman eller det Ene, alt ettersom hvilken trosretning man tilhører. Det kan også være at hvis Gud i denne forstand virkelig eksisterer, så er de nevrale baner i vår fysiske kropp hans eneste måte å nå fram til et menneske på. Som Newberg et al. sier; så trenger vi de kognitive funksjoner og det emosjonelle senter i hjernen for å forstå hans mening gjennom følelser for å fylle oss med ærefrykt. Sinnet er det eneste sted Gud (eller den fundamentale bevissthet¹¹), kan eksistere som en realitet for mennesket. På denne måten er både åndelige og materielle erfaringer materielle av natur.¹² All åndelig aktivitet foregår i sinnet og sinnet er på forhånd mystisk gjennom den iboende mekanismen for selvtransendens (Newberg, D'Aquili og Rause, 2001, s. 37).

¹¹ Min tilføyelse.

¹² Noe som også impliseres av kvantemekanikkens teori om den fundamentale bevissthet.

Ett av mine mål med denne oppgaven var å vise at den mystiske erfaring er universell. Og det mener jeg at jeg har klart gjennom Newberg et als nevrologiske kontinuum. Men jeg ser at det er mange former av mystiske erfaringer og er klar over at det kan reises innvendinger mot min konklusjon. Det kan også finnes mystiske erfaringer som jeg ikke har behandlet i denne oppgaven, som kan beskrives av mine og Newberg et als modeller. Men det kan også være mystiske erfaringer som det kan være vanskelig å forklare med disse modellene. Ett punkt som jeg ikke har behandlet i denne oppgaven, er de mange rapporter om at den mystiske erfaring har endret personens syn på seg selv og verden rundt seg. Eller som Peter Russell sier: erkjennelsen at vi ikke er den vi trodde vi var, men noe langt mer praktfullt, kan ikke fremkalles av en vitenskapelig stimulering av områdene i hjernen som fremkaller følelser som velvære, glede eller ærefrykt (Russell, 2008, s.12).

Litteraturliste.

Carmody, Denise Lardner og John Tully Carmody 1996. *Mysticism: holiness east and west*. New York : Oxford University Press.

Comte-Sponville, André 2008. *The Book of Atheist Spirituality*. Bantam books, London.

Galín, David 1979. *The Two Modes of Consciousness and the Two Halves of the Brain* s. 19-23 i *Consciousness: Brain, States of Awareness, and Mysticism*, editors Daniel Goleman og Richard J. Davidson. Harper & Row, New York.

Gellman, Jerome (Utgave fra våren 2010), *Mysticism*, [online], The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Metaphysics Research Lab, CSLI, Stanford University. Tilgjengelig fra: URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/mysticism/> [20.03.2011].

Goleman, Daniel 1979. *A Map of Inner Space*, ss. 132-136 i *Consciousness: Brain, States of Awareness, and Mysticism*, editors Daniel Goleman og Richard J. Davidson. Harper & Row, New York.

Goswami, Amit 2006. "Why do we all feel separate?" i *What the Bleep!?: Down the Rabbit Hole, the next evolution, Disc 4*, utgitt av Revolver Entertainment og Captured light distribution som en Lord of the winds film, London.

Katz, Steven T. (red) 1978. *Mysticism and Philosophical Analysis*. Sheldon Press, London.

Newberg, Andrew, Eugene D'Aquili og Vince Rause 2001. *Why God won't go away: brain science & the biology of belief*. Ballantine books, New York.

Penfield, Wilder 1979. *The Mind-Brain Question* ss. 29-30 i *Consciousness: Brain, States of Awareness, and Mysticism*, editors Daniel Goleman og Richard J. Davidson. Harper & Row, New York.

Russell, Peter 2008. "Exploring the Deep Mind." i *Measuring the immeasurable: the scientific case for spirituality*. Sounds True, Boulder, Colorado.

Shear, Jonathan 1990. *The Inner Dimension: Philosophy and the Experience of Consciousness*. Peter Lang, New York.

Stace, W.T. 1960. *Mysticism and philosophy*. Macmillan, London.

Taylor, Jill Bolte. *Med et slag; Hjerneforskerens reise fra hjerneslag til ny innsikt*. Cappelen Damm AS, Oslo, 2009.

Wainwright, William J. 1981. *Mysticism: a study of its nature, cognitive value, and moral implications*. Harvester Press, Brighton.

What the Bleep!?: Down the Rabbit Hole, the next evolution, utgitt av Revolver Entertainment og Captured light distribution som en Lord of the winds film, London, 2006.